

Magazin

— für —

Evangelische Theologie und Kirche.

Herausgegeben von der Deutschen Evangelischen Synode von Nord-Amerika. Preis für den Jahrgang (6 Hefte) \$2.00; Ausland \$2.20. Editor: Rev. H. Kamphausen, Dr. theol., 9807 Euclid Ave., Cleveland, Ohio, an welchen alle die Redaktion betreffenden Sachen zu senden sind. Dagegen alles Geschäftliche zu adressieren an: Eden Publishing House, 1716 Chouteau Ave., St. Louis, Mo.

Neue Folge: 2. Band. St. Louis, Mo. Juli 1924.

“Der Untergang des Abendlandes” und das Christentum.

Von Prof. Dr. R. H. Grüzmacher-Erlangen.

Das Christentum hat niets einen Zweifrontenkrieg zu führen. Auf der einen Seite muß es eine optimistische Weltbetrachtung ablehnen, die unsre irdische Welt sich aus eignen Kräften immer herrlicher entwickeln läßt. Von ihr war in unserm Artikel über „Evolutionismus und Christentum“ die Rede. Nach der andern Seite muß sich das Christentum aber auch kritisch mit der pessimistischen Behauptung auseinandersetzen, welche die Welt mit naturgesetzlicher Notwendigkeit in den Abgrund versinken läßt, ohne daß ein Aufhalten möglich ist und ein positives Endergebnis entsteht. Dieser letztere Gedankenkreis hat eine besondere charakteristische Ausprägung in einem Werke empfangen, welches in Deutschland das größte Aufsehen machte, aber bald auch die gesamte gebildete Welt erregen wird, ist ihm doch schon in Argentinien eine ganze in Druck erschienene Vorlesung gewidmet und wird es zur Zeit ins Japanische übersetzt. Es handelt sich um Oswald Spenglers Werk: „Der Untergang des Abendlandes“ (1. Band 33.—47. völlig umgestaltete Auflage 1923, 2. Band 16.—30. Auflage 1922, München, Beck). Bei dem ungeheurem Reichtum seines Inhaltes kann es unter den verschiedendsten Gesichtspunkten, dem wissenschaftlichen, künstlerischen, historischen und philosophischen charakterisiert und kritisiert werden. Hier soll nur das Thema: „Der Untergang des Abendlandes und das Christentum“ behandelt werden und zwar unter der doppelten Fragestellung:

- I. Wie stellt sich das Christentum zum „Untergang des Abendlandes“?
- II. Wie stellt sich der „Untergang des Abendlandes“ zum Christentum?

I a.

Der Verfasser des Buches, der jetzt im 44. Lebensjahr steht, christlich-protestantischer Konfession ist, war bis zum Jahre 1911 Lehrer an einer höheren Schule und lebt seitdem ganz zurückgezogen in München nur seinem wissenschaftlichen Schaffen. Der erste Band seines Werkes war 1917 fertig und erschien Juli 1918 noch vor dem Ausgang des Weltkrieges, sodass das Werk nicht als apokalyptische Rache eines Deutschen für den verlorenen Krieg angesehen werden kann. Der Titel des Werkes, der im Anschluss an das Buch des Historikers Seec: „Der Untergang der antiken Welt“ gebildet war, wollte nicht sensationell wirken, sondern nur eine Konsequenz einer neuen Geschichtsbetrachtung andeuten. Es handelt sich nämlich in dem Buche um eine Geschichts- und Kulturphilosophie größten Stiles. Sie schließt sich zwar an die ergaße Geschichtsbetrachtung an, geht aber über diese weit hinaus und entfaltet eine Geschichtsphilosophie, bei welcher Intuition und Phantasie — nach des Verfassers eigenem Worte gilt: „Über Geschichte soll man dichten“ — eine große Rolle spielen. Die Weltgeschichte ist nach ihm die **Geschichte der hohen Kulturen**, von denen Spengler acht aufzählt: Die chinesische, ägyptische, assyrisch-babylonische, indische, klassisch-antike, magisch-arabische, mexikanische, abendländisch-saustische. Jede Kultur soll ein einheitliches in sich abgeschlossenes Ganze bilden; ihr eignet eine besondere Kulturseele, die all ihren Erscheinungen, Religion und Philosophie, Politik und Wirtschaftsleben, Wissenschaft und Technik einen einheitlichen charakteristischen Stil gibt. Diese großen inhaltlich völlig selbständigen und scharf voneinander geschiedenen Kulturen sollen sich alle nach genau den gleichen formalen Gesetzen entwickeln. So soll jede Kultur sich plötzlich aus einer kulturlosen geschichtslosen Situation, die im Bilde der Landschaft erscheint, erheben. Sie hat dann eine Frühzeit der Blüte, eine Zeit der Höhe mit reifer Fruchtbildung und endlich eine Zeit des Verfalls und der Auflösung. Gerade der letzten Periode hat Spengler seine besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Die **Verfallzeit** setzt in dem Augenblick ein, in welchem die Kultur ihre schöpferische geistige Periode vollendet hat und die äußere technische Zivilisation in den Vordergrund tritt. Auf Grund dieses streng gesetzmäßigen Verlaufes einer jeden Kultur soll es möglich sein, nicht nur ihr gegenwärtiges Stadium zu erkennen, sondern auch ihre weitere Entwicklung vorauszuberechnen. Wie etwa ein

Arzt das Alter eines Menschen aus bestimmten stetig wiederkehrenden Merkmalen ermitteln und infolgedessen auch eine Prognose für die kommenden Lebensjahre eines Kranken aufstellen kann, so soll nach Spengler der Historiker, der den ewig gleichen Gang aller Kulturen kennt, die Stunde anzeigen, die einer Kultur geschlagen hat, und die Frist bis zu ihrer Mitternachtstunde bestimmen können. Dieser Aufgabe unterzieht sich Spengler gegenüber unsrer abendländischen Kultur, zu der er neben Europa — mit Ausnahme Russlands — auch Amerika rechnet. Er nennt sie die faustische Kultur, die etwa um das Jahrtausend nach Christus als eine völlig selbständige Bildung entstanden sein soll. Ihre Höhe erreicht sie im 14. bis 16. Jahrhundert. Bald nach der Reformation beginnt die Spätzeit. Ende des 18. Jahrhunderts hebt mit der Aufklärung der Abstieg an. Im 19. und 20. Jahrhundert stehen wir in der Periode der Zivilisation und nähern uns dem Untergange. Das sucht Spengler durch Beobachtungen auf allen Gebieten zu erweisen; er hält die systematische und besonders die ethische Philosophie für abgeschlossen. Mit der abendländischen Bildenden Kunst soll es definitiv zu Ende sein. Auch die letzte der faustischen Künste, die Musik, habe mit Richard Wagners Tristan ihren gewaltigen Schlussstein gefunden. Sicherstes Zeichen des nahenden Unterganges ist das Hervortreten der großen Städte, deren geistige Leere Spengler mit gewaltig packender Psychologie schildert. Diese Untergangserrscheinung beobachtet er aber auch vor allen Dingen auf religiösem Gebiete. Hier schildert er die Lage in den folgenden Sätzen: „Dem entspricht in der heutigen europäisch-amerikanischen Welt der okkultistische und theosophische Schwindel, die amerikanische Christian Science, der verlogene Salonzuddhismus, das religiöse Kunstgewerbe, das in Deutschland mehr noch als in England mit gotischen, spätantiken, und taoistischen Stimmungen in Kreisen und Kulten betrieben wird. Es ist überall das bloße Spiel mit Mythen, an die man nicht glaubt und der bloße Geschmack an Kulten, mit denen man die innere Dede ausfüllen möchte. Der wirkliche Glaube ist immer noch der an Atome und Zahlen, aber er bedarf des gebildeten Hokuspokus, um auf die Länge ertragen zu werden. Der Materialismus ist flach und ehrlich, das Spielen mit Religion ist flach und unehrlich; aber damit, daß es überhaupt möglich ist, verweist es schon auf ein neues und echtes Suchen, das sich leise im zivilisierten Wachsein meldet und zuletzt deutlich an den Tag tritt.“ Auf allen Gebieten wird es in den nächsten Jahren in unsrer abendländischen Kultur noch weiter abwärts gehen. Auf politischem Gebiete wird auf das Zeitalter formloser Gewalten mit seinen Riesenkämpfen, in die wir gegenwärtig eingetreten sind, eine Zeit des

Cäesarismus folgen, in welcher die Mächte des Blutes und der Rasse — wohl in einer Persönlichkeit zusammengefaßt — die Gewalt-herrschaft üben. Im wirtschaftlichen Leben wird zunächst das Geld noch weiter herrschen, um dann der politischen Gewalt zu unterliegen. In der Religion wird sich eine zweite vertiefte Religiosität erheben, von der später noch zu reden ist. **Der Untergang des Abendlandes selbst trägt für Spengler durchaus keine katastrophalen Züge.** Seine Vorstellung unterscheidet sich völlig von der alten Apokalyptik mit ihrem Zusammenbruch von Himmel und Erde, aber auch von modernen Weltuntergangswissenschaftungen. Der Untergang besteht nicht in einem Aufhören des biologischen Lebens der dem Abendland angehörigen Menschen, sondern im Abschluß und in der Vollendung des geschichtlich-kulturellen Schaffens. So wie ein einzelner Mensch nach Abschluß seines Berufes oder seines wissenschaftlichen Wirkens doch nicht plötzlich zu sterben braucht, sondern er noch in Ruhe seines Alters tatenlos genießen oder auch seinen Garten bebauen kann, so ist es auch mit dem Untergang oder der Vollendung einer Kultur. Spengler schildert sie in einem packenden Gemälde: „Mit dem geformten Staat hat sich auch die hohe Geschichte schlafen gelegt. Der Mensch wird wieder Pflanze, an der Scholle haftend dumpf und dauernd. Das zeitlose Dorf, der ewige Bauer treten hervor, Kinder zeugend und Korn in die Mutter Erde versenkend, ein emsiges, genügsames Gewimmel, über das der Sturm der Soldatenkaiser dahinbraust. Mitten im Lande liegen die alten Weltstädte, leere Gehäuse einer erloschenen Seele, in die sich die geschichtslose Menschheit langsam einnistet. Man lebt von der Hand in den Mund mit einem kleinen sparsamen Glück und duldet. Menschen werden zertreten in den Kämpfen der Erbauer um Macht und Beute dieser Welt, aber die Überlebenden füllen mit primitiver Fruchtbarkeit die Lücken und dulden weiter. Es ist ein Schauspiel, das in seiner Zwecklosigkeit erhaben ist, zwecklos und erhaben, wie der Gang der Gestirne, die Drehung der Erde, der Wechsel von Land und Meer, von Eis und Urwäldern auf ihr. Man mag es beweinen oder bewundern — aber es ist da.“ . . .

I b.

Zu dieser Auffassung von Spenglers „Untergang des Abendlandes“ gilt es vom christlichen Standpunkt aus Stellung zu nehmen. Lassen wir die allgemeinen Geschichtsprinzipien hier auf sich beruhen,* bei denen mancherlei auch vom christlichen Standpunkt zu beanstanden wäre, so hat die scharfe **Zeitkritik**, die Spengler an

*) Sie sind eingehend dargestellt und beurteilt bei R. H. Grüzmacher: Spenglers Welthistorische Perspektiven und das Christentum. Leipzig 1923. Deicher'scher Verlag.

der modernen Zivilisation und gerade an der gegenwärtigen Religiosität übt, nicht geringen Wert für den Christen. Durch diese aus innerer Ueberzeugung geborene, durch keinen kirchlichen Auftrag gebotene Ausübung rücksichtsloser Zeitkritik wird Spengler nicht nur zu einem Helfer, sondern auch zu einem Ermutiger ihres erneuten Vollzuges durch die Vertreter der christlichen Weltanschauung. Wenn Spengler — und vor ihm schon Nietzsche — unsre Periode als „Dekadence“ oder „Zivilisation“ zusammenfassend charakterisiert, so darf man nicht mehr den christlichen Hinweis auf deficiente Züge der Gegenwart als Ausdruck zurückgebliebener Geister beiseite schieben, welche die Fortschritte des modernen Lebens noch nicht recht begriffen hätten. Spengler übt hier recht verstanden eine „prophetische“ Funktion. Denn Propheten sind nicht in erster Linie und entscheidend dadurch charakterisiert, daß sie die Zukunft Weissagen, sondern dadurch, daß sie den innersten Charakter ihrer Zeit beurteilen. So haben die israelitischen Propheten gehandelt, vor allem Jesaias, der es nicht vershmähte, die äußerst „zivilisierten“ Frauennoden seiner Zeit religiöseitlich zu richten; für „Großstadtkultur“ haben diese Männer selten einen Sinn gehabt. Nicht minder verlangte Jesus prophetische Zeitkritik: „Ihr Heuchler! Die Gestalt des Himmels und der Erde könnt ihr prüfen, wie ihr prüft ihr diese Zeit nicht?“ (Luk. 12, 56). Er selbst übte diese Kritik mit großer Klarheit und Energie; eine Großstadt — Jerusalem — war ihr Hauptgegenstand. Nicht anders handelte Luther gegenüber seiner Zeit. So müssen es gerade Christen dankbar empfinden, wenn auch in der modernen Welt Männer von der geistigen Höhenlage Spenglars eine „prophetische“ Zeitkritik üben und damit einer noch tieferen christlichen Kritik Bahn bereiten.

Fast alle prophetische Kritik einschließlich derjenigen Jesu und Luthers hat eine eschatologische Wendung genommen, indem sie den Untergang einer Stadt, eines Stammes oder eines Volkes in Aussicht nahm. Religiöse Weissagung hat allerdings in diesem einzelnen Erscheinungen nur die Annahme und die Vorstadien des universalen Weltunterganges gesehen. So kam es gerade den Christen nicht befremden, wenn auch in der Gegenwart aus der Zeitkritik eine partielle Untergangsweissagung für das Abendland erwächst. Die christliche Eschatologie geht freilich mit ihrem Universalismus, der die ganze Welt, ja Erde und Himmel umfaßt, und deren Untergang einst erwartet, weit hinaus über Spenglars partielle Untergangserwartung des Abendlandes. Infolgedessen ist die christliche Zukunftserwartung nicht identisch mit derjenigen Spenglars, sondern viel umfassender. Infolgedessen kann es sich nur fra-

gen, ob die christliche Eschatologie Spenglers Untergangserwartung als einen Bestandteil in sich aufnehmen kann oder sie als unvereinbar mit ihrem Grundcharakter ablehnen muß. Diese Alternative ist im Sinne der ersten Möglichkeit zu entscheiden. Der Christ ist nicht genötigt, ja nicht einmal berechtigt, für die Ewigkeit des abendländischen Kulturtypus und für seine dauernde Vorherrschaft oder auch nur für sein Beharren im Geistesleben der Menschheit einzutreten. Für den Christen hat keine Kultur, kein Reich, kein Volk die Verheißung ewiger Dauer. Und wenn sich in einer Kultur solche Zeichen des Unterganges beobachten lassen, wie sie Spengler feststellte und christliche Betrachtung sie vertieft, dann ist eine solche Kultur nach christlichem Urteil sogar reif für den Untergang. Nur flacher Optimismus und Selbstverliebtheit in die eigene Kultur können den Gedanken ihres Unterganges von vornherein als unmöglich ablehnen. Gewiß wird auch der Christ die Vorstellung eines solchen Unterganges schmerzlich empfinden, ist doch nicht nur sein natürlich-geistiges Leben mit der abendländischen Kultur eng verknüpft, sondern hat auch das Christentum gerade als reformatorisches mit dieser Kultur enge Beziehungen gewonnen. Sind aber diese Beziehungen — davon ist noch zu reden — lösbar, so kann der Christ keinen prinzipiellen Protest gegen den Untergang einer solchen Kultur erheben. So hält denn der Christ den Gedanken Spenglers vom Untergang des Abendlandes für möglich, ja auf Grund der gegenwärtig zu beobachtenden Niedergangerscheinungen sogar für wahrscheinlich. Auf der andern Seite aber muß er die Behauptung von der unbedingten und naturgesetzlichen Notwendigkeit eines Unterganges des Abendlandes auf Grund seiner christlichen Geschichts- und vor allem Gottesanschauung entschieden ablehnen. Spengler muß selbst mehrfach anerkennen, daß eine Kultur durchaus nicht alle ihre für gesetzlich erklärten Stadien durchlaufen hat, weil ein unberechenbares Schicksal in sie eingriff. Dieselbe Möglichkeit besteht aber auch für das Schicksal des Abendlandes. Die Geschichte ist die Sphäre der Freiheit, in der sich menschliche und göttliche Freiheit in wunderbarer Paradoxie miteinander verbinden. Ein einziger großer Mann kann die Geschichte wenden zum Aufgang oder zum Niedergang. Es gibt in ihr auffallende Mächte, die ihren Gang verlangsamten, aber auch antreibende Faktoren, die ihn unberechenbar beschleunigen. Vor allen Dingen aber steht für den Christen hinter der Geschichte nicht ein in seiner eigenen Gesetzmäßigkeit gebanntes Schicksal, sondern der königlich freie Wille Gottes. Alle wirklich prophetische Geschichtsbetrachtung setzt darum auch in ihren eschatologischen Unheilsweissagungen diesen Faktor als den letztlich entscheidenden mit in Spiel, der sich seinerseits in unbegreiflicher Weise an die Haltung des menschlichen Willens anschließt.

Die Geschichte Ninives bildet im Alten Testament dafür ein Beispiel und auch die neutestamentliche Weissagung über den Untergang Jerusalems, ja selbst der Welt, rechnet immer mit der Möglichkeit eines aufhaltenden Eingriffes Gottes. Sind allerdings die meisten großen Kulturen wie die ägyptische und die antike untergegangen, so scheint es freilich im gewohnten Weltplan Gottes zu liegen, für jede Kultur einmal die Mitternachtstunde herbeizuführen. Bestehen aber andre Kulturen, wie die chinesische, unendlich lange und im wesentlichen unverändert, so kann ein derartiges Schicksal auch der abendländischen Kultur zuteil werden. Darum wird das abschließende Urteil des Christen über Spenglers Erwartung vom Untergang des Abendlandes lauten: **Er ist durchaus möglich, ja auf Grund der in der Gegenwart zu beobachtenden Erscheinungen sogar wahrscheinlich, notwendig aber und gewiß ist er nicht.** — Wir müssen unter allen Umständen nur dann gegen Spengler Einspruch erheben, wenn der Untergang des Abendlandes zugleich den Untergang des Christentums bedeuten sollte. Das führt uns auf die zweite Frage: Wie urteilt der „Untergang des Abendlandes“ über das Christentum, die sich in die beiden Probleme zerlegen wird: **Wie wird das Christentum überhaupt beurteilt und in welchem Zusammenhang wird es mit dem Untergang des Abendlandes gestellt?**

II a.

Dem Christentum widmet Spengler eine sehr ausführliche Darstellung im zweiten Bande seines Werkes unter dem Titel: „Probleme der arabischen Kultur“, aus dem hier nur die allerwichtigsten Gedanken referiert werden können.* Das Christentum wird hier in die sogenannte von Spengler neu entdeckte und höchst fragwürdige magisch-arabische Kultur eingestellt, die ihre Eigentümlichkeit besonders auf religiösem Gebiet hat und zu der die babylonische, persische, jüdische, mandäische und islamische Religion gehört. Diese Religionen sollen sich durch ihren reinen Zerseitscharakter, ihre Weltflüchtigkeit und Apokalyptik charakterisieren. Auch Jesu Frömmigkeit soll wesentlich eine apokalyptisch-eschatologische sein, indem er sich selbst allmählich für den kommenden Welterlöser, dessen Reich nicht von dieser Welt ist, hielt. Spengler übernimmt damit eine in der Theologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts mehrfach vertretene Modetheorie, zu der er noch einige gänzlich haltlose religionsgeschichtliche Hypothesen wie der durch Johannes dem Täufer vermittelten Beziehung Jesu zu den Mandäern hinzufügt. Hätte Spengler nichts weiter vom Christentum zu sagen, so müßte dessen Behandlung im „Untergang des Abendlandes“ als völlig versieht abgelehnt werden.

*.) Näheres bei Grützmacher in der oben genannten Schrift.

Nun aber empfindet Spengler doch auch das Bedürfnis, das **Einzigartige am Christentum**, das ihm seine einzigartige geschichtliche Wirkung ermöglicht hat, herauszuarbeiten. Wir begegnen hier dem Satz: „Das Unvergleichliche, womit das junge Christentum sich über alle Religionen dieser reichen Frühzeit heraushebt, ist die Gestalt Jesu. Es gibt in all den großen Schöpfungen jener Jahre nichts, was sich ihm zur Seite stellen ließe. Wer damals die Leidensgeschichte las und hörte, wie sie sich kurz zuvor begeben hatte: Der letzte Zug nach Jerusalem, das letzte bange Abendmahl, die Stunde der Verzweiflung in Gethsemane und der Tod am Kreuz, dem mußten alle Legenden und heiligen Abenteuer von Mithras, Attis und Osiris flach erscheinen.“ Nicht eine apokalyptische Eschatologie, sondern der geschichtliche vor allem der gekreuzigte Jesus Christus, zudem — auch nach Spengler — der Glaube an die Auferstehung hinzutrat, macht dannach Wesen und Kraft des Christentums aus. Mit dieser Feststellung können wir Christen uns ganz zufrieden geben, zumal wenn wir noch begreifen, wie Spengler zu jener zunächst reproduzierten Auffassung des Christentums auf Grund einer falschen Perspektive aus der Gegenwart kommen konnte. Spengler beginnt nämlich merkwürdigerweise seine Darstellung des Urchristentums nicht mit diesem selbst, sondern mit einer Schilderung Russlands und dessen hervorragendsten Schriftstellers im 19. Jahrhunderts, Dostojewski, der jetzt in Europa und zum Teil auch in der protestantischen Theologie sich einer besonderen Modebeliebtheit erfreut. Dieses mystisch-eschatologisch apokalyptisch gerichtete Russland soll nach Spengler dem Urchristentum besonders nahestehen und darum schildert er das Urchristentum ganz in dieser russischen Perspektive, sonderlich derjenigen Dostojewski. Hat man das begriffen, so wird man diese Schilderung, die natürlich nicht ganz ohne Wahrheitselemente ist, als künstlich umgestaltet ablehnen, und allein dem zweiten Gedankenkreis Spenglers beistimmen, nach welchem das historische Wesen und die dauernde Kraft des Christentums in dem geschichtlichen, gekreuzigten und auferstandenen Christus besteht.

Das Urchristentum soll nach Spengler mit der magisch-arabischen und dann auch mit der antiken Kultur, mit der es Paulus verband, völlig untergegangen sein. Das abendländisch-sauftische Christentum soll mit dem Urchristentum nur eine Reihe äußerer Namen, Formeln, Dogmen gemeinsam haben, aber in seinem Wesen eine ganz neue Religion geworden sein. Dieser Behauptung liegt natürlich ein gewisses, aber ins Extrem übertriebenes Wahrheitselement zugrunde, sofern das Christentum bei der Verbindung mit jeder neuen Kultur, ja jedem neuen Volk gewisse Seiten seines Wesens besonders hervortreten läßt und darum auch ein eigenartiges Gewand

gewinnt. Aber schon der Tatbestand, daß die faustische Kultur keine neue Religion geschaffen hat, wozu sie eigentlich nach Spenglers allgemeinem Programm für jede Kultur verpflichtet gewesen wäre, sondern daß sie vielmehr das Christentum übernommen hat, beweist genügsam, daß die faustische Religion mit dem Urchristentum in nahen Beziehungen steht. War allerdings das Urchristentum wesentlich apokalyptische Eschatologie, so könnte man zweifeln, ob diese auch in das Abendland übergegangen wäre, obwohl sich auch ihre Spuren im Mittelalter, Reformation und bis in die Gegenwart beobachten lassen. Ist aber das Wesen des Christentums der Gekreuzigte und Auferstandene Gott-Mensch Jesus Christus, so ist dieser Kern und Stern auch des abendländischen Christentums geblieben. Ihm haben die alten Deutschen im Heliand als ihrem Herzog gehuldigt, seine Wunden hat der heilige Bernhard besungen, seinem armen Leben ist Franziskus nachgefolgt, diesem „Herrn Zebaoth“ gilt Luthers Sang. So muß die christliche Geschichtsbetrachtung den Versuch Spenglers, das abendländische Christentum von dem Urchristentum zu lösen, als mißlungen ablehnen. Von der weiteren Entwicklung des Christentums und der Religion, wie sie Spengler im Abendlande denkt, war schon oben kurz die Rede. Mit der von ihm — in ihrer Bedeutung und Tiefe längst nicht gewürdigten — Reformation sollte es seine Höhe erreicht haben, im 18. Jahrhundert sein Abstieg beginnen und im 19. Jahrhundert jene eingehend geschilderte religiöse Dekadence einzogen. Man sollte meinen, daß es von da an mit Religion und Christentum immer weiter abwärts gehen müsse und beide mit dem Untergang des Abendlandes auch ihren Untergang erleben müßten. Hier aber zeigt nun ein merkwürdiger Gedankengang bei Spengler ein, der zur Beantwortung unsrer letzten Frage führt, ob der Untergang des Abendlandes mit Naturnotwendigkeit auch den Untergang des Christentums nach sich zieht.

II b.

Mit dem Tiefstande der Religion in unsrer Zeit ist das Ende noch nicht erreicht, vielmehr wird die Religion nicht tiefer sinken, sondern sich in ihrem innersten Wesen wieder erholen. Von der Zukunft nämlich ist eine „zweite Religiosität“ zu erwarten. „Die abendländische Welt ist von dieser Stufe noch um viele Generationen entfernt. Die zweite Religiosität ist das notwendige Gegenstück zum Cäsarismus der endgültigen politischen Verfassung später Zivilisationen.“ Diese zweite Religiosität ist durch einen wirklichen Hunger nach Metaphysik charakterisiert und sie wird „nur anders erlebt und ausgedrückt wieder den Bestand der ersten echten und frühen erreichen. Schon für das 20. Jahrhundert erwartet Spengler, daß die eigentliche Kraftquelle der christlichen und reformatorischen Reli-

gion, die Bibel, wieder in den Mittelpunkt treten wird: „Nach meiner Ueberzeugung wird die Bibel im Laufe dieses Jahrhunderts für weite Kreise wieder das Buch werden, wie sie es vor dem 18. Jahrhundert gewesen ist, da man nach Erschöpfung der Philosophie in irrationalen, religiösen Schriften Trost suchen und finden wird.“ Ja gerade mit dem Untergang des Abendlandes auf den verschiedensten andern Gebieten, dem wissenschaftlich-philosophischen, wirtschaftlich-politischen Leben, wird sich die Religion immer mehr verstärken und vertiefen. In das apokalyptische Endbild des untergegangenen Abendlandes, das wir in seinen übrigen Bürgen schon früher wiedergaben (oben Seite 5), zeichnet er als religiöse Erscheinung ein: „Und während man in den Höhen siegt und unterliegt in ewigem Wechsel, betet man in der Tiefe, betet mit jener mächtigen Frömmigkeit der zweiten Religiosität, die alle Zweifel für immer überwunden hat. Da in den Seelen ist der Weltfriede Wirklichkeit geworden, der Friede Gottes, die Seligkeit greiser Mönche und Einsiedler und da allein. Er hat jene Tiefe im Ertragen von Leid bewirkt, welche der historische Mensch in den Jahrtausenden seiner Entfaltung nicht kennen lernt.“ Ist das aber richtig, so vollzieht sich die Entwicklung der Kultur und der Religion nicht nur nicht parallel, sondern geradezu in entgegengesetzter Weise. Je tiefer die Kultur sinkt, je höher steigt die Religion. Der Untergang des Abendlandes bringt nicht den Untergang des Christentums, sondern vielmehr seine Neubelebung, und zwar in einer dem Urchristentum ganz verwandten Weise und Kraft. Damit aber ergibt sich ein prinzipielles Bedenken gegen die viel zu enge Verbindung, in welche Spengler Religion und Kultur und ihre beiderseitigen Entwicklungsgesetze gebracht hat. Die Religion und das Christentum ist den verschiedenen Kulturseelen sowohl der magischen, wie der faustischen gegenüber viel selbständiger als es bei Spengler den Anschein hatte. Die Bewegung der christlichen Religion und die der Kultur gehen durchaus nicht parallel, verlaufen nicht im gleichen Schritt und Tritt. Im Bilde gesprochen ist die Religion und das Christentum nicht die Tochter irgendeiner Kultur, sondern höchstens die Gattin, die mit der Kultur eine Ehe eingeht, die aber jederzeit wieder lösbar ist, oder in einem andern Bilde gesprochen, die Kultur gibt der Religion nicht ihre Seele, sondern höchstens ihren Leib, nicht ihren Inhalt, sondern nur ihre — ablösbare — Form. Infolgedessen konnte sich das Christentum in der Geschichte mit den verschiedensten Kulturen zu enger Gemeinschaft verbinden, aber ebenso sich von diesem lösen und ihren Untergang überleben. Daraus ergibt sich die Konsequenz, daß der Untergang des Abendlandes durchaus nicht den Untergang des Christentums bedeuten muß. Seine tiefe Religiosität kann beharren, ja sich noch verstärken und sich mit einer

neuen Kultur verbinden. Gerade der letzteren Meinung ist auch Spengler, wenn er einmal die neue Kultur, die er nach dem Untergang des Abendlandes erwartet, die russische „die dritte aus den reichen Möglichkeiten des Christentums sein lässt“ und zwar eines Christentums, von dem er glaubt, daß es dem Urchristentum noch viel näher stehen wird, als Rom und Wittenberg. Trauen wir auch dieser speziellen Weissagung weder im allgemeinen in Bezug auf die kulturelle Bedeutung Russlands in der Zukunft, und stimmen wir dieser Wertschätzung russischen Christentums noch weniger bei, so entnehmen wir doch diesen Behauptungen Spenglars den prinzipiell entscheidenden Grundzab: „Das Christentum ist in seinem Wesen von jeder Kultur und auch von ihrem Untergang unabhängig. Kultur und Religion sind bei aller empirisch-engen Verknüpfung prinzipiell selbständige Größen, sodass das Schicksal der einen nicht auch das Schicksal der andern zu sein braucht. Sollte die abendländische Kultur untergehen — gegen diese Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit hatte die christliche Religion nichts einzuwenden — so braucht und wird das Christentum nicht den gleichen Weg gehen. Es hat mit der „magischen Kultur“ zusammenbestanden, ist aber nicht mit ihr untergegangen, es hat sich mit der antiken verschmolzen, ist aber nicht mit ihr verschwunden. Es stand segnend und drückend schaffend an der Wiege der abendländischen Kultur. Es hat ihre Mittagshöhe in der Reformation mit heraufgeführt. Sollte ihr Abend hereinbrechen, so wird das Christentum auch getreulich ihn teilen und mit verstärkter Kraft bitten: Herr bleibe bei uns, denn es will Abend werden. Selbst in der Mitternachtssunde wird es die Mitternachtssonne werden. Dann aber wird es mit Faust sprechen: „Vor mir der Tag und hinter mir die Nacht,“ sich dem Tage einer neuen Kultur zuwenden, um auch bei seinem Aufgang der helle Morgenstern zu werden.“

Die Frage nach der Absolutheit des Christentums nach religionsgeschichtlicher und religionspsychologischer Methode.

Von D. Georg Wobbermin, Professor in Göttingen.

Über Probleme der Religionspsychologie hat Pastor Anglers Artikel im Maiheft des letzten Jahres gehandelt. Die Ausführungen dieses Artikels zeigen und betonen auch ihrerseits, daß der neuerdings vielgebrauchte Begriff des Religionspsychologischen noch nicht eindeutig bestimmt ist, sondern im Gegenteil teilweis recht schillernd und vieldeutig verwendet wird.

Um Klarheit über diesen Sachverhalt zu gewinnen, muß man vor allem Folgendes erwägen. Von religionspsychologischer Arbeit ist heute, wenn wir von den Zwischen- und Übergangsformen absehen, in zweifacher Weise und in zweifachem Sinne die Rede. Erstlich spricht man von religionspsychologischer Arbeit in dem Sinne, daß man an die Anwendung der empirisch-psychologischen Forschung auf die Tatsachen und Vorgänge des religiösen Seelenlebens denkt. In diesem Sinne hat z. B. Wilh. Stählin ein Archiv für Religionspsychologie begründet, von dem bisher zwei Bände bei Mohr in Tübingen erschienen sind. Und auch das in jenem Artikel Auglers erwähnte Buch Girgensohns liegt wenigstens seiner Absicht nach wesentlich in dieser Richtung. Es handelt sich dann also, genau gesprochen, um empirische Psychologie des religiösen Lebens. Und in diesem Sinne kann man auch von einer besonderen Disziplin der Religionspsychologie reden. Dass die Forschungen dieser Art manchen wertvollen Dienst, namentlich in praktisch-kirchlicher und religiöspädagogischer Hinsicht, geleistet haben und weiterhin leisten werden, ist gewiß nicht zu bezweifeln. Endes die bloße Uebertragung der Forschungsweisen der empirischen Psychologie auf das religiöse Seelenleben ergiebt doch noch nichts, was im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes den Namen „religionspsychologisch“ verdient. Man bleibt ja damit ganz im Rahmen der psychologischen Nachforschung, die sich natürlich auf alle Zustände und Vorgänge des seelischen Lebens anwenden läßt.

Wenn der Begriff des Religionspsychologischen streng gefaßt werden soll, dann muß er von vornherein die Eigenart des religiösen berücksichtigen. Er ist dann in dem Sinne gemeint, daß er die Beachtung der religiösen Erfahrung betonen will, — die Beachtung der religiösen Erfahrung nämlich im Unterschied zu den lehrmäßig formulierten Dogmen und Dogmensystemen. Die religiöse Erfahrung in ihrer spezifisch religiösen Eigenart ist dann also die Voraussetzung der religionspsychologischen Betrachtungsweise. Zur Eigenart der religiösen Erfahrung gehört nun aber gerade auch der spezifisch religiöse Wahrheitsanspruch. Auch diesen spezifisch religiösen Wahrheitsanspruch muß folglich die im engeren Sinne so zu nennende religionspsychologische Arbeit grundsätzlich berücksichtigen. In diesem Sinne kann man aber nicht mehr von einer Sonderdisziplin der Religionspsychologie die Rede sein, sondern nur von religionspsychologischer Denk- und Betrachtungsweise oder denn von religionspsychologischer Methode. In diesem Sinne habe ich die von Luther über Kant zu Schleiermacher führende Linie aufnehmend und fortführend eine „Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode“ zu schreiben unternommen, von der

bisher zwei Bände vorliegen, deren erster die Prinzipienfragen der theologischen Systematik im Hinblick auf ihre Geschichte im 19. Jahrhundert, der zweite das „Wesen der Religion“ behandelt. Der dritte Band soll das Wesen des Christentums zum Gegenstand haben.

Was unter religionsgeschichtlicher Methode in diesem strengeren Sinne zu verstehen ist, läßt sich am besten durch einen Vergleich mit der sogenannten religionsgeschichtlichen Methode zeigen. Der uns zu Beginn dieses Jahres — nach menschlichem Ermessens viel zu früh — entrissene Ernst Troeltsch gilt allgemein als Hauptrepräsentant der religionsgeschichtlichen Methode der neueren Theologie. Und durchaus mit Recht. Da vielfach gilt Troeltsch geradezu als Begründer dieser religionsgeschichtlichen Methode. Aber das ist doch genau genommen nicht ganz richtig. Vielmehr ist in gewisser Weise und bis zu einem gewissen Grade als Begründer der religionsgeschichtlichen Methode Julius Kastan zu bezeichnen. Und es ist immerhin interessant und wichtig — wichtig für die ganze Entwicklung der neueren theologischen Arbeit — einen Augenblick hierauf zu achten. Schon Julius Kastan hat nämlich in seinem Buch über das Wesen des Christentums die grundsätzliche Forderung aufgestellt, die theologische Arbeit — die Arbeit also der christlichen Theologie — durch eine allgemein-religionsgeschichtliche Orientierung zu unterbauen. Indes aufs Ganze gesehen hat doch dieser religionsgeschichtliche Unterbau bei Kastan nur formale Bedeutung, sachliche Bedeutung gewinnt er nicht, — nicht oder so gut wie nicht. Das gilt schon für jenes Buch Kastans vom Wesen des Christentums, ebenso dann entsprechend auch für sein Buch von der Wahrheit des Christentums und es gilt vollends erst recht für seine „Dogmatik.“ In der Dogmatik Kastans bleibt jener religionsgeschichtliche Unterbau völlig unwirksam.

Es ist das Verdienst Troeltschs, mit der religionsgeschichtlichen Betrachtung wirklich Ernst gemacht und so eine religionsgeschichtliche Methode für die ganze theologische Arbeit gefordert zu haben. Für die ganze theologische Arbeit — und also gerade auch für dasjenige Arbeitsgebiet der Theologie, auf dem es sich um die Fragen des christlichen Glaubens selbst handelt, nicht bloß um die historische Erforschung seiner geschichtlichen Entstehung und Ausbreitung. Konkret gesprochen: gerade auch für das systematische Arbeitsgebiet, das Arbeitsgebiet der theologischen Systematik oder systematischen Theologie. In diesem Sinne war Troeltsch der Hauptrepräsentant der religionsgeschichtlichen Methode. Nur in diesem Sinne kommt für uns hier die religionsgeschichtliche Methode in Betracht. Denn nur in diesem Sinne betrifft sie die theologische Gesamtaufgabe. In der Beschränkung auf das historische Arbeitsgebiet kommt die sogenannte

religionsgeschichtliche Methode noch nicht zur vollen Entfaltung, deshalb auch noch nicht zur entscheidenden Ausprägung. Troeltsch aber fasste sie und befürwortete sie in der Anwendung auf das systematische Arbeitsgebiet der Theologie, das Gebiet der theologischen Prinzipienfragen und der theologischen Zentralfragen.

Dadurch hat der Kampf um die religionsgeschichtliche Methode seine Bedeutung und seine Schärfe erhalten. Und dieser Kampf um die religionsgeschichtliche Methode hat in den letzten 20 Jahren im Mittelpunkt der gesamten theologischen Diskussion gestanden. Es ist noch heute so — abgesehen von gewissen Modebestrebungen, die nur vorübergehende Bedeutung haben. Denn der Kampf ist bis heute nicht ausgetragen. Noch heute wird in den verschiedenen Lagern der Theologie die religionsgeschichtliche Methode ganz verschieden beurteilt. Die einen erwarten von ihr alles Heil für die theologische Arbeit, die andern sehen in ihr den satanischen Weg, der ins Verderben führt. Wie ist dieser Zwiespalt der Meinungen zu beurteilen? Ja — wie ist dieser Zwiespalt der Meinungen — ein so tiefgehender Zwiespalt — überhaupt möglich? Indem wir die Frage so stellen, wird uns der Versuch, sie zu beantworten, an den Kern unseres Themas heranführen.

Der Streit um die religionsgeschichtliche Methode ist ein so erbitterter aber zugleich auch ein so unfruchtbare geworden, weil in der religionsgeschichtlichen Methode in eigentümlicher Weise berechtigte und unberechtigte Momente miteinander verknüpft sind und weil man versäumt hat, diesen Sachverhalt aufzuhellen.

Das Berechtigte und Wertvolle an der religionsgeschichtlichen Methode ist die religiöswissenschaftliche Tendenz als solche — die religiöswissenschaftliche Tendenz — noch genauer: die allgemein-religiöswissenschaftliche Tendenz, die Tendenz allgemein religiöswissenschaftlicher Art; nämlich die Tendenz, die christliche Religion in ihrem Verhältnis zum religiösen Leben überhaupt, in ihrem Verhältnis zur Gesamtheit aller religiösen Lebens zu betrachten. Diese Tendenz ist berechtigt. Denn da ja die christliche Religion eine bestimmte Norm und Stufenhöhe des religiösen Lebens darstellt, so muß die wissenschaftliche Behandlungsweise eben diese Norm und Stufenhöhe zu wissenschaftlicher Klarheit bringen. Das aber kann nur dadurch geschehen, daß die christliche Religion zur Gesamtheit des religiösen Lebens in Beziehung gesetzt wird. Und das hat wieder zur Voraussetzung, daß diese Gesamtheit des religiösen Lebens zum Gegenstand des wissenschaftlichen Studiums gemacht wird. „Wer eine Religion kennt, kennt keine,” hat Max Müller gesagt. Für die wissenschaftliche Betrachtung und Beurteilung ist dieser Satz richtig. Es ist allerdings von keinem Geringeren als von Adolf Harnack

diesem Satz der andre entgegengestellt worden: Wer eine Religion kennt, kennt alle. Aber dieser Satz Harnacks ist doch nicht nur allzu paradox, sondern er beruht auch in seinem Wahrheitskern, den er immerhin erhält, auf einem Trugschluss, auf einem *circulus vitiosus*. Harnack meint seinen Satz so: Wer die biblisch-christliche Religion wirklich kenne, der habe damit zugleich Kenntnis von allen Formen und Stufen der religiösen Lebens; denn sowohl im Alten Testamente wie auch im römischen Katholizismus seien alle andern Formen und Stufen des religiösen Lebens mitenthalten. Dies Urteil ist zwar nicht ohne Einschränkung, aber immerhin in beträchtlichem Umfange richtig. Indes es beweist nicht, was es beweisen soll. Es belegt jenen Satz Harnacks nicht. Denn dies Urteil ist ja seinerseits nur von der allgemeinen Religionswissenschaft aus zu gewinnen und zu begründen. Für die wissenschaftliche Betrachtung hat also dies Urteil bereits selbst die allgemeine Religionswissenschaft zur Voraussetzung.

Es bleibt folglich dabei: die religionsgeschichtliche Methode ist im Recht mit ihrer religionswissenschaftlichen Tendenz. Diese religionswissenschaftliche Tendenz geprägt ist nun für das historische Arbeitsgebiet, das Gebiet der historischen Fragen und Probleme, naturgemäß und rechtmäßig zur *religionsgeschichtlichen Methode*. Die theologische Arbeit erschöpft sich aber nicht in der historischen Forschung. Ihre Hauptprobleme — die Fragen nach Wesen und Wahrheit der Religion im allgemeinen und der christlichen Religion im besonderen — liegen viel mehr erst auf systematischem Gebiet. Deroletlich wollte nun die religionsgeschichtliche Methode einfach und ohne Weiteres auch auf das systematische Arbeitsgebiet übertragen

Ist diese Übertragung berechtigt? Darf die religionsgeschichtliche Methode auch für die Arbeit der theologischen Systematik um eingeschränkte Geltung beanspruchen? Ich meine: nein. Sondern hier muß sie ersetzt werden durch eine Methode, die zwar mit der religionsgeschichtlichen Methode die allgemein-religionswissenschaftliche Tendenz teilt, die aber im übrigen nicht bei den historischen Forschungsprinzipien und Forschungsinteressen stehen bleibt, sondern bewußt und grundsätzlich über diese hinaus oder hinter sie zurück geht und überall die spezifisch religiösen Motive der geschichtlich vorliegenden Tatbestände zu erheben sucht; eine Methode also, die ihre Arbeit in entscheidender Weise an der Frage nach dem spezifisch Religiösen orientiert und die dann ebenso bewußt und entschieden zu der Frage nach dem spezifisch Christlichen fortfährt. Eine solche Methode, die sich in dem vorher besprochenen Sinne als religionspsychologische Methode bezeichnen läßt, bedeutet nun aber, die Grundintention Schleiermachers wieder aufzunehmen und gerade sie

zum entscheidenden methodischen Prinzip machen, woran Schleiermacher durch die spekulativen Tendenzen seiner philosophischen Einstellung gehindert wurde. Es kommt dann also darauf an, jene Grundintention Schleiermachers reiner, sicherer und geschlossener durchzuführen, als es ihm selbst möglich war.

Wie ist für diesen Zweck die religiöspsychoanalytische Methode des Näheren zu gestalten?

Um diese Frage zu beantworten, stelle ich je ein Wort von Luther und von Schleiermacher voran. Diese Worte sollen uns den Weg weisen. Luther schreibt, indem er einen von ihm immer wiederholten Gedanken besonders eindringlich formuliert: „Denn es mag niemand Gott noch Gottes Wort recht verstehen, er hab's denn ohne Mittel (= ohne sonstige Vermittelung) von dem heiligen Geist. Niemand kann es aber von dem heiligen Geist haben, er erfährt es, versuch's und empfind's denn, und in derselben Erfahrung lehret der heilige Geist als in seiner eigenen Schule, außer welcher wird nichts gelehret, denn nur Scheinwort und Geschwätz.“* Es ist die für die ganze Reformationsarbeit Luthers grundlegende Position, die sich in diesen Worten ausspricht. Eben diese Position Luthers hat Schleiermacher für die wissenschaftlich-theologische Arbeit prinzipiell fruchtbar zu machen gesucht, indem er programmatisch den Grundsatz festlegte: „Christliche Glaubensfälle sind Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände, in der Rede dargestellt“ (Der Christliche Glaube, 2. Auflage, Paragraph 15).

Die Einsicht, die sich in diesen Worten Luthers und Schleiermachers Ausdruck verschafft, ist die, daß alle echte religiöse Überzeugung aus religiöser Erfahrung herauwächst. Die religiöse Erfahrung ist aber jeweils geschichtlich bedingt und vermittelt. Im Christentum speziell ist die religiöse Erfahrung durch die Heilige Schrift als die Urkunde der biblischen Offenbarungsgeschichte bedingt und vermittelt. Es sind also zwei Faktoren oder zwei Größen, die zu einander in Beziehung zu stehen sind: die objektiv vorliegende Geschichte des religiösen Lebens und die eigene religiöse Erfahrung. Der objektive Faktor gipfelt für das Christentum in der Heilsgeschichte der biblischen Offenbarung.

Diese beiden Faktoren sind zu einander in Beziehung zu stehen und wechselseitig durch einander zu klären. Das ist das Grundsprinzip der im strengen Sinne so zu nennenden religiöspsychoanalytischen Methode. Es wird sich für die konkrete Ausführung folgendemassen gestalten müssen. Aus den in der Geschichte vorliegenden als religiös bezeichneten Vorstellungen oder sonstigen Ausdrucks-

*) In der Einleitung zu der Schrift: „Das Magnifikat verdeutscht und ausgelegt“ (1521).

formen muß der spezifisch religiöse Kerngehalt erhoben werden, der als reiner gedankensätziger Ausdruck derjenigen Überzeugung gelten kann, die durch das religiöse Grunderlebnis bedingt ist. Es kommt dann also darauf an, überall von den Vorstellungen der religiösen Überlieferung auf die hinter ihnen liegenden religiösen bzw. christlichen **Grund motive und Grundtendenzen** zurückzugehen, diese aus der Umhüllung andersartiger Motive herauszulösen, um sie in möglichster Reinheit d. h. in ihrer spezifisch religiösen bzw. christlichen Bestimmtheit zu erfassen. Zu dem Zweck muß immer von neuem eine wechselseitige Klärung der geschichtlichen Ausdrucksformen des religiösen Lebens und der eigenen religiösen Erfahrung vollzogen werden. Die Forderung läßt sich also — allgemein gefaßt — dahin präzisieren: von der eigenen religiösen Erfahrung aus fremdes religiöses Seelenleben verziehen lernen, so den Blick für die Eigentümlichkeiten des spezifisch Religiösen schärfen, dann mit geschrägtem Verständnis zur Beobachtung des eigenen religiösen Bewußtseins zurückkehren, und diesen Prozeß wechselseitiger Forderung im Erfassen, Verstehen und Deuten der eigenen und fremden Ausdrucksformen religiösen Lebens immer weiter ausdehnen und zugleich immer intensiver und innerlicher gestalten, um so die spezifisch religiösen Motive der geschichtlichen Gesamtkomplexe des religiösen Lebens in möglichster Reinheit herauszustellen. Am religionspsychologischen Zirkel, der den spezifisch religiösen Kerngehalt unter Ausscheidung der fremdartigen Faktoren herausarbeitet, faßt sich also die religionspsychologische Methode konkret zusammen.

Soll ich nun Wesen und Wert dieser religionspsychologischen Methode an einem Beispiel veranschaulichen, so greife ich für den Zweck die Frage heraus, die zugleich am besten geeignet ist, das Verhältnis zur religionsgeschichtlichen Methode klarzustellen: die Frage nach der **Absolutheit des Christentums**, d. h. die Frage, ob die christliche Religion als die absolute Religion zu bewerten sei.

Troeltsch hat in einer Reihe vieldisputierter Abhandlungen über diese Frage die Entscheidung vertreten, von Absolutheit des Christentums könne rechtmäßig überhaupt nicht die Rede sein. Da die ganze Fragestellung sei abzulehnen, durchaus schon die Fragestellung als solche sei abzulehnen. Die ganze Frage beruhe lediglich auf dogmatisch-theologischer Quälerei. Ein berechtigtes theologisches Interesse sei hier garnicht anzuerkennen. Es liege sachlich garnicht vor. Das Christentum sei in den allgemeinen Fluß und Ablauf alles religiösen Lebens hineinzustellen und in keiner Weise aus ihm herauszuheben. Diese Auffassung hat Troeltsch dann freilich später durch gewisse Abschwächungen und Einschränkungen gemildert. Er hat ihr die ursprüngliche Schärfe genommen. Aber zu einer eindeutigen, in

sich geschlossenen Position ist er dabei nicht wieder gelangt. Und sehr vielfach wird heute in Anknüpfung an jene ursprüngliche Beurteilung Troeltschs folgende Stellungnahme befürwortet: die Absolutheit des Christentums sei ausschließlich eine Sache der individuellen religiösen Überzeugung; für die wissenschaftliche Betrachtung und Beurteilung dagegen sei die ganze Frage gegenstandslos und also abzulehnen.

Indes, wenn man diese Frage grundsätzlich vom religionspsychologischen Standpunkt aus ansieht, dann gestaltet sich die ganze Problemlage sehr anders. Es ergibt sich dann zunächst, daß jedenfalls die Frage als Frage berechtigt und notwendig ist — durchaus auch für die wissenschaftliche Betrachtung. Denn die christliche Religion erhebt allerdings den Anspruch, die Vollendung des religiösen Lebens zu bieten. Und zwar erhebt das Christentum diesen Anspruch in viel intensiverer, ja in viel-prinzipiellerer Weise als irgendeine andre der in der Geschichte anzutreffenden Religionen. Sie erhebt ihn nämlich so, daß gerade dieser Anspruch für ihre Sonderart charakteristisch ist. Dieser Anspruch erwächst aus den tiefsten Motiven der speziell christlichen Religiosität. Daß es sich so verhält, das beweisen gleichmäßig alle Schichten der neutestamentlichen Verkündigung.

Keine andre Religion kommt in dieser Beziehung dem Christentum gleich. Von den polytheistischen Religionen gilt das ohne Weiteres. Sie lassen sich ja gegeneinander garnicht scharf abgrenzen und gehen geschichtlich überall in einander über. Aber auch der Buddhismus — wenigstens in seiner ursprünglichen reinen Form — betont jenen Anspruch längst nicht in gleicher Weise. Er kann ihn nicht in gleicher Weise betonen, weil das letzte Ziel der Religion im Buddhismus — das Nirvana — fast nur negativ bestimmt ist und weil sich demgemäß der Buddhismus der letzten Wahrheitsfrage gegenüber wesentlich skeptisch verhält.

Höchstens vom Islam könnte man meinen, er sei der hier vorgetragenen Auffassung entgegen und erweise sie damit als unberechtigt. Auch der Islam legt nämlich auf jenen Anspruch, den er seinerseits für sich erhebt, beträchtlichen Nachdruck. Indes dieser Umstand widerspricht doch unsrer Behauptung mir scheinbar. In Wirklichkeit widerspricht er ihr so wenig, daß er sie vielmehr gerade bestätigt. Der Islam ist ja gar keine originale Religion, sondern durchaus und lediglich Epigonen-Religion. Er ist ein Ableger der biblischen Religion, der diese Religion zur Voraussetzung hat und überall durch sie bedingt ist. So weist auch an dem hier in Frage stehenden Punkt der Islam auf die biblische Religion und speziell auf die abschließende Stufe der biblischen Religion, d. h. also auf

das Christentum zurück. Denn der Islam sieht an seinem Teil sowohl direkt durch seinen gesetzlichen Charakter — er ist geradezu als Gesetzesreligion zu bezeichnen — als auch indirekt durch seine Polemik gegen den mißverstandenen Trinitätsgedanken; er steht direkt und indirekt der jüdisch-altestamentlichen Stufe der biblischen Religion näher als der neutestamentlich-christlichen. Da er aber andererseits als Konkurrenz-Religion des Christentums auftritt und diese Bewertung für sich verlangt, so ist auch der von ihm geltend gemachte Anspruch auf Absolutheit rechtmäßigerweise dem Christentum zurückzugeben.

Demgemäß liegt also das Problem bis jetzt so: die Frage nach der Absolutheit des Christentums hat jedenfalls als Frage guten Sinn und volle Berechtigung. Sie hat guten Sinn und volle Berechtigung durchaus auch für die wissenschaftliche Betrachtung. Sie ist keineswegs bloß das Produkt dogmatistischer Vereinigungssinn oder pseudowissenschaftlicher Apologetik. Ganz im Gegenteil! Die strengste wissenschaftliche Forschung führt auf diese Frage und zwingt mit unabweisbarer Notwendigkeit, das Recht der Frage anzuerkennen. Denn diese Frage erwächst eben, wie die religionspsychologische Analyse ergibt, aus dem religiösen Grundbestand und der religiösen Grundtendenz des christlichen Glaubens. Christlicher Glaube in seiner speziell christlichen Eigenart ist ohne den in jener Frage zum Ausdruck kommenden Anspruch gar nicht möglich. Wenn die religionsgeschichtliche Methode diesen Tatbestand übersehen und daraufhin das schiefe Urteil fällen könnte, von dem vorher die Rede gewesen ist, dann war das gerade in dem Mangel begründet, durch den sich die religionsgeschichtliche von der religionspsychologischen Methode unterscheidet und den prinzipiell-methodisch auszugleichen das bewußte Bestreben der letzteren ist. Für die religionspsychologische Methode kann also kein Zweifel darüber auftreten, daß sie den Anspruch des Christentums auf Absolutheit in seiner vollen Bedeutung auch für die wissenschaftliche Problemstellung ohne jede Abschwächung anerkennen muß. Die Frage nach der Absolutheit der christlichen Religion ist also als Frage d. h. vorbehaltlich der zu gebenden Antwort wissenschaftlich berechtigt, ja sie ist wissenschaftlich notwendig.

Mit der wissenschaftlichen Rechtfertigung der Frage als Frage ist aber noch nicht ohne weiteres ihre Beantwortung gegeben. Auch an diesem Punkt und in dieser Hinsicht führt wieder erst die religionspsychologische Methode zur vollen Klärung der Situation. Die sogenannte religionsgeschichtliche Behandlungsweise hat auch an diesem Punkt die nötige Klarheit nicht aufkommen lassen. Auch das beruht wieder darauf, daß sie die religionspsychologische Orientierung

nicht bewußt und prinzipiell aufnimmt. Sobald letzteres geschieht, wird auch unverkennbar, daß die wissenschaftliche Anerkennung der Frage nach der Absolutheit des Christentums noch nicht eine bestimmte Beantwortung dieser Frage bedeutet oder einschließt, daß dazu vielmehr weitere wissenschaftliche Erörterungen und Überlegungen erforderlich sind. Es ist zunächst nur ein Wesensmerkmal des Christentums herausgestellt worden. Denn der Anspruch auf Absolutheit gehört eben zum Wesensbestand der christlichen Religion. Er kann nicht aus ihr herausgebrochen werden, ohne daß sie zugleich aufhört, christliche Religion zu sein. Darüber läßt die religionspsychologische Betrachtungsweise keinen Zweifel zu. Aber sie läßt ebensowenig Zweifel oder Unklarheit darüber zu, daß mit der Wesensfrage die Frage nach der Berechtigung oder Wahrheit jenes Anspruches nicht gleichzeitig beantwortet, sondern nur erst aufgeworfen ist. Wesensfrage und Wahrheitsfrage sind immer auseinander zu halten und gesondert zu behandeln. Dabei muß aber die Wesensfrage die Voraussetzung für die Wahrheitsfrage bilden. Nur auf dem Fundament der Wesensfrage oder anders gesprochen — mir im Lichte der Wesensfrage läßt sich die Wahrheitsfrage wirklich wissenschaftlich bearbeiten.

Diese Entscheidung, die für die religionspsychologische Betrachtung selbsterklärendlich ist, richtet sich gegen zwei noch immer weit verbreitete Positionen. Sie richtet sich erstens gegen jeden grundsätzlichen Verzicht auf Behandlung der Wahrheitsfrage. Wenn man meint, mit der Herausstellung des Anspruches des religiösen Glaubens alles getan zu haben, was wissenschaftlich auf dem Gebiet des Glaubens zu tun ist, so ist das eine irrite und irreführende Stellungnahme. Wenn die wissenschaftliche Forschung zur Anerkennung eines bestimmten Anspruches, der zum Wesensbestand einer geschichtlichen Größe gehört, gelangt, dann muß sie auch zu diesem Anspruch selbst Stellung zu nehmen suchen, soweit das irgend möglich ist. Auf der andern Seite richtet sich aber die genannte und von uns vom Ansatz der religionspsychologischen Methode aus befürwortete Entscheidung nicht weniger bestimmt gegen jeden Versuch, die Wahrheitsfrage in vorschneller Weise und mit unzureichenden Mitteln zu beantworten. Unsre Entscheidung schließt also alle vorschnelle Apologetik aus. Solche Apologetik ist gerade wegen ihrer Voreiligkeit wissenschaftlich unbefriedigend. Nein erst auf der Basis der Wesensfrage, erst wenn das „Wesen“ ohne Rücksicht auf die wissenschaftliche Stellungnahme zur Wahrheitsfrage aufgezeigt und dargestellt worden ist, kann dann in wissenschaftlicher Weise auch die Wahrheitsfrage aufgerollt werden. Dann aber und in dieser Weise muß sie auch wirklich aufgerollt werden.

Was ergibt sich nun aus der Anwendung dieser religionspsychologisch gefundenen Einsicht auf unser konkretes Problem?

Vom historischen Standpunkt und mit den Mitteln historischer Forschung läßt sich feststellen, daß das Christentum in der Entwicklung des religiösen Lebens, die wir zu überschauen imstande sind, die oberste Stufenhöhe einnimmt. Es ist hier natürlich nicht möglich, dies Urteil im Einzelnen zu belegen. Das würde eine Darlegung des gesamten religionsgeschichtlichen Materials erfordern. Jede ausgeführte Religionsgeschichte bestätigt aber tatsächlich die Richtigkeit des Urteils. Hier müssen wir dagegen in unserm eignen Zusammenhang, indem wir das Recht jenes Urteils einfach voraussetzen, auf etwas anders Gewicht legen, und zwar auf ein Doppeltes. In doppelter Richtung ist nämlich eine nähere Bestimmung der aufgestellten These nötig.

In der einen Richtung ist mit größter Schärfe festzulegen, daß die historische Forschung von sich aus und mit ihren Mitteln über die genannte These **nicht** hinauszukommen vermag. Schon jeder Versuch, weiter zu gelangen und mehr zu erreichen, bedeutet einen Schleichweg. Historische Forschung kann naturgemäß nur zeigen, daß das Christentum die oberste Stufenhöhe einnimmt in der Entwicklung des religiösen Lebens, die uns bisher vorliegt und die eben deshalb vom Historiker zu überschauen und historisch zu beurteilen ist. Das „bisher“ darf dabei in keiner Weise überschehen oder auch nur erweicht werden. Gerade auf dies „bisher“ ist, vielmehr der entscheidende Ton zu legen. Denn dies „bisher“ ist in dem Ansatz und in dem ganzen Rahmen der historischen Forschung mitgegeben. Es läßt sich schlechterdings nicht ausschalten.

Neben diese Bestimmung hat nun aber in andrer Richtung die zu treten, daß doch mit dem jetzt Gesagten nicht erschöpft ist, was die wissenschaftliche Bestimmung überhaupt in der ganzen Frage zu leisten vermag. Weil die religionspsychologische Betrachtung grundsätzlich über die Problemstellung der religionsgeschichtlichen Methode hinausgreift und über sie hinweg weiter in die Tiefe des religiösen Bewußtseins vordringt, deshalb braucht sie auch jene historische Feststellung der religionsgeschichtlichen Methode nicht als letztes mögliches Ergebnis hinzunehmen. Da sie darf es garnicht so hinnehmen und darf sich nicht bei ihm beruhigen. Vielmehr muß sie es gerade zum Anlaß nehmen, von ihm aus die religionspsychologische Analyse weiter zu führen und dadurch auch in der wissenschaftlichen Behandlung des Gesamtproblems weiter zu kommen und tiefer zu dringen. Da nämlich, wie wir oben gesehen haben, die religionspsychologische Methode stets von den religiösen Vorstellungssformen aus über die gedankennäßige Hoffnung des reli-

giösen Glaubens und weiter über seinen Überzeugungsgehalt hinaus zum religiösen Grunderlebnis vordringen muß, so ist ihr auch hier dieser Weg vorgeschrieben. Dann ergibt sich aber für sie die neue Frage, ob denn nach Maßgabe der im religiösen Grunderleben wurzelnden Motive des religiösen Bewußtseins eine höhere Stufe der religiösen Entwicklung auch nur denkbar ist.

Diese Frage greift offenbar über die vorher besprochene historische und der historischen Forschung allein zugängliche Fragestellung weit hinaus. Die religionspsychologische Betrachtung wird aber durch ihren Ansatz selbst an diese Frage herangeführt. Es ist nicht etwa Willkür oder dogmatische Konstruktion, die sie diese Frage aufwerfen lässt, sondern ihr Grundansatz nötigt sie zu dieser Frage. Ihr Grundansatz, der seinerseits durch die psychologische und logische Struktur des religiösen Bewußtseins bedingt ist. Insofern kann man schließlich sagen, es sei die Grundstruktur des religiösen Bewußtseins selbst, die der wissenschaftlichen Reflexion diese weiterführende Frage aufzwingt.

Die weiterführende Frage veranlaßt dann aber wieder eine weiterführende und vor allem eine tiefer dringende wissenschaftliche Besinnung. Denn wenn man einmal die Aufmerksamkeit auf die wurzelständigen Motive und Tendenzen des religiösen Grunderlebens gelenkt hat, dann ergibt sich von ihnen aus auch eine eindeutige Beantwortung der zuletzt heraufgestellten Frage. Eine über die religiöse Grundposition des christlichen Glaubens prinzipiell hinanstiegende Stufenhöhe des religiösen Bewußtseins ist nicht denkbar. Sie ist nicht nur historisch nicht nachweisbar, sie ist überhaupt wesengemäß nicht denkbar.

Was aber diese Einsicht bedeutet, das läßt sich am besten durch den Vergleich mit den übrigen Gebieten des geistigen Lebens deutlich machen: Für diese letzteren ist nämlich ein prinzipieller Fortschritt über den bisher erreichten Zustand hinaus durchaus denkbar. Und zwar gilt das nicht nur für die Gebiete der äußeren Kultur, sondern ebenso auch für diejenigen des im engeren Sinne so zu nennenden Geisteslebens. Für die wissenschaftliche Forschung ver anschaulich diesen Sachverhalt gegenwärtig am besten die moderne Relativitätstheorie Einsteins und seiner Anhänger. Und zwar so, daß der Sachverhalt selbst von der Stellungnahme zur Relativitätstheorie ganz unabhängig ist, daß vielmehr diese Stellungnahme vollständig vorbehalten bleiben kann. Denn gleichviel ob man der Relativitätstheorie zustimmt oder ob man sie ablehnt, oder ob man in irgendeine vermittelnder Weise Stellung zu ihr nimmt, immer zeigt doch die Diskussion als solche, daß eine totale die letzten

Prinzipien der wissenschaftlichen Forschung betreffende Aenderung der Gesamtanschauung ernsthaft denkbar ist.

Ganz anders liegt es dagegen bei der Religion. Für das religiöse Bewußtsein ist ein prinzipieller Fortschritt über die Stufenhöhe der christlichen Religion hinaus nicht denkbar. Wenn man versuchsweise mit der Möglichkeit rechnen will, eine Form oder Stufenhöhe des religiösen Bewußtseins zu denken, die grundsätzlich über die christliche Religion hinaus liegt, so endet ein derartiger Versuch immer wieder mit der Aufhebung des Begriffs der Religion überhaupt. Das ist wenigstens dann der Fall, wenn die christliche Religion dabei im Sinne ihrer letzten Erlebnisgrundlage, im Sinne also ihrer religiösen Grundmotive gefaßt wird. Und se sie natürlich im Rahmen unsrer Problemstellung gefaßt werden. Denn sonst würde es sich ja nicht um einen Fortschritt über die christliche Religion hinaus handeln, sondern nur um einen Fortschritt in der Entfaltung des reinen Gehaltes der christlichen Religion selbst. Geht aber der Versuch bewußter Maßen auf einen Fortschritt über die christliche Religion hinaus, auf einen Fortschritt also über ihren reinen Grundgehalt hinaus, dann schlägt er um in eine Aufhebung des Begriffes der Religion überhaupt.

Das die eigenartige Situation, in die wir hier geraten, wenn wir mit dem Versuch wirklich Ernst machen und wenn wir dabei die christliche Grundüberzeugung nach Maßgabe der rein religiösen Motive des christlichen Glaubens fassen. Denn dann ergibt sich als christliche Grundüberzeugung der Glaube an den einen in Jesus Christus, nämlich im Heilandsbilde Jesu Christi, offenbaren geistig-ethisch-personlichen, die Welt lebendig durchwaltenden Gott, der als solcher der unumstrakte Herr der gesamten Wirklichkeit ist, der Glaube an diesen Gott — und damit untrennbar verbunden der Glaube an die Bestimmung der Menschen zur Gemeinschaft ewigen Lebens mit Gott. Also ein Gottesglaube, der durch drei Momente charakterisiert ist, die sich — begrifflich gefaßt — darstellen als Gedanke der geistig-ethischen Gottpersönlichkeit, als Transzendenz und als Immanenz-Gedanke. Dieser Gottesglaube — und zu ihm gehörig, weil in ihm beschlossen, der Glaube an die Bestimmung der Menschen zur ewigen Lebensgemeinschaft mit Gott. Dieser Sachverhalt läßt jeden Versuch, ein religiöses Verhältnis prinzipiell höherer Art als das von der christlichen Glaubensüberzeugung geforderte zu denken, daran scheitern, daß er zur Aufhebung des Begriffs der Religion selbst führt. Das bestätigen auch die übersteigerten und überspannten Formen der Mystik. Folglich bleibt es aber auch dabei, daß die Frage nach der Absolutheit der christlichen

Religion ihren guten Sinn auch für die wissenschaftliche Problemstellung hat.

Die Absolutheit der christlichen Religion kann freilich nicht allgemeingültig bewiesen werden. Das gewiß nicht. Und diese für die gesamte theologische und religionsphilosophische Arbeit so grundlegend bedeutsame Einsicht nachdrücklichst zum Bewußtsein gebracht zu haben, ist das große Verdienst der vorher erwähnten Aufstellungen und Ausführungen Troeltschs.

Aber die Absolutheit der christlichen Religion darf mit wissenschaftlichem Guten vertreten werden, sobald man sich darüber klar ist, daß die historische Forschung für sich allein in der theologischen Arbeit nicht das letzte Wort hat und haben kann, daß neben ihr die systematische Theologie steht und stehen muß, und daß für ihre Arbeit die religionspsychologische Methode im skizzierten Sinne die ausschlaggebende Instanz sein muß.

SOME ECONOMIC PRINCIPLES OF THE MOSAIC LAW

BY PROFESSOR PHILIP VOLLMER, D.D.

The Bible is an inexhaustible store-house, not only of theological but also of economic and social truths, embodied in the form of principles, of laws and precepts and in the lives of its leading characters. In a period like ours, when people of all classes and of all countries are restudying as never before the economic basis of life, Christian men, especially teachers of the Christian religion, should seriously try to dig out the social principles of the Word of God bearing on the perplexing problems of modern times. In this paper we shall limit our investigation to the economic laws of the Mosaic code, not with the intention of suggesting any literal application of them to modern society, which in the complex civilization of our times would be childish and futile, but in order to catch the spirit of those laws and to adapt their underlying principles to the solution of modern social problems. To this end we shall discuss four groups of the economic laws of Moses: those related to the land and its distribution; to the people and class distinctions; to the laborer and his protection; and to the care of the dependent classes.

I. The Land and its Distribution

Ancient Israel was a plain agricultural people and its wealth consisted therefore mainly in its land and stock. Hence the land laws are of the first importance in the Mosaic code. They contain minute provisions respecting the ownership, the division and the accumulation of land.

Absolute *ownership* of the land was vested in God. In the reverent language of antiquity the law provides: "Thus saith the Lord, the land is mine; for ye are strangers and sojourners with me." (Lev. 25: 23.) Therefore, absolute possession, as we understand it, did not exist. The people are but tenants and usufructuaries of the land. Only with these restrictions, Palestine was called the property of Israel. In modern terms this means that Jehovah imposed upon his people a well-regulated system of communism in land. The people *as a whole* were the real owners of the soil, and the family or individual were only temporary users of their shares. Tribal communism of land was among all peoples the earliest economic system of which there is any definite record. Of the old Germans Caesar says in his *De Bello Gallico*, IV, 22: "No one possesses privately any definite extent of land; no one has limited fields of his own; but every year the magistrates and chiefs distribute the land to the clans and the kindred groups and to those other groups who live together." This principle, that the rights of private property must yield when it conflicts with social uses is maintained to this day even under the most plutocratic forms of government, as our laws of taxation, confiscation and "eminent domain" show. The modern expression "individual rights" is to that degree misleading. The individual is to be thankful for whatever *concessions* the State in wise pursuance of its own weal may see fit to allow him. "Individual rights" is rather to be treated as a euphemistic way of designating the area of option remaining over after the State has occupied all the ground she deems essential to her highest collective weal.

As a consequence of this principle of communistic ownership the *distribution* of the conquered territory in Canaan was made on the basis of the most perfect fairness and equity (which word does not mean equality). In Num. 26: 52-56 it is provided: "The land shall be divided for an inheritance according to the number of names. To the more thou shalt give the more inheritance, and to the fewer thou shalt give the less inheritance: to every one according to those that were numbered of him shall his inheritance be given." In order to avoid partiality in the distribution of the individual sections, the law provides: "The land shall be divided by lot between the more and the fewer." This law is repeated in Num. 33: 54.

As the individual was indeed the temporary owner of his share of the land, he could sell all or a part of it, but not absolutely and forever. In modern terms, he could only lease the land or the crops for a time specified by the law itself and not by the transacting parties. A great redistribution and restoration of

the land was made every fifty years. This fiftieth year was called the Year of Jubilee. Hence, if the Year of Jubilee was fifty years off, the use of the land could be sold for fifty years; if it was only one year off, it could be sold for only one year. (Lev. 25: 10 f.). But the original owner was not bound to wait until the year of jubilee to reclaim leased land. If at any time one could raise the requisite sum, he could buy back his land at selling price and could even deduct whatever benefit had accrued to the buyer in the meantime. Even the relatives could lay claim to this privilege. (Lev. 25: 24-26). The "Jubilee" provisions of the Mosaic land laws are so sublimely Divine and ideal that Bible students hold that they were never carried out to the letter because of the wolfish nature of some "acquisitive" Jews, to curb which they had been expressly given. Especially did the provision become a dead letter when Israel became a monarchy (Ahab took forcible possession of Naboth's inheritance 1 Kings 21: 1-16), and later, under foreign rule, beginning with 722 and 586 B. C. But be that as it may, our point here is to show the humane intentions of these ancient land laws. The poor man, if compelled by adversity to lease his property to a more prosperous neighbor, was not to be degraded to hopeless and permanent pauperism, and land-lordism, the undue accumulation of land and capital, was to be forever prohibited.

Personal property, such as houses, money, cattle, clothing, tools, etc., was owned *absolutely* and was carefully protected by various laws against stealing. Restitution of stolen goods was required, sometimes four and five fold. Ex. 20, 6; 22, 1; Lev. 6, 5.) For the king there was a special commandment against accumulating gold and silver. (Deut. 17: 17).

A comparison of the spirit of these Mosaic land laws with the principles underlying the land laws of our modern, so-called "Christian" countries shows that the Mosaic code is greatly superior. The injustice of modern land laws is the real cause of the revolutions in Ireland, Mexico, Russia, etc. Also in America, the accumulation of the soil in a few hands, absent landlordism, the monopolistic control of the natural resources, such as coal, iron, gas, electric power, etc., by a few, are the perennial sources of governmental corruption, as the present "oil investigations" at Washington show, and add fuel to the fire of popular discontent. This oil investigation is the outcome of a clash of two ideas—that the natural resources belong to the people, on the one hand, and on the other, that the rich and powerful have the right to exploit the country. Our free homestead laws are almost exhausted because millions of acres are owned by the railroads and American and foreign millionaires. Prof. Rauschenbusch writes in "Christian-

ity and the Social Crisis," p. 225: "As the monopoly value of farm-land increases, it will be a more profitable form of investment for the huge industrial capital anxiously seeking investment. In time we shall have three layers of population on the land, as in England and Eastern Germany."

It is high time for truly patriotic Americans to study more carefully the principles underlying the land question. Lloyd George said recently: "There is one deep, underlying principle of all sound, just, beneficent land laws in every land—that land in all countries was created by Providence for the benefit of all those who dwell therein, and that any privileges, rights or interests attaching for the time being, whatever their origin may be, to the ownership of land that are inconsistent with this great purpose, ought, in the interests of the community, to be ruthlessly overridden." Land is the storehouse of nature, from which mankind draws the material to sustain life. Those who hold the key to this storehouse also hold in their hands the life of those who cannot enter without their permission. Labor applied to land creates wealth; but those who are denied access to the soil can only create wealth by working for the owner of the land. Our great natural resources—coal, ore, oil, land and transportation (that is to say, the means of distribution of these things and of men themselves and of all the things which men must have in order to carry on what we call civilization)—these constitute the world's sovereign power, and he who controls them is the sovereign. The conviction that this is so, that humanity will never be free to develop to its full stature while the strategic things of the world are subject to private monopoly, is fast dawning upon the horizon of popular thought. Take, e. g. coal. The only way by which coal can be mined solely for the service of the people is for all the people who use coal to own the mines. Coal would then be produced for use and not for profit. And this is the end that must be reached if the coal industry is to be placed on a permanently sound basis. Coal should be mined and distributed not for the purpose of making profits for owners, nor for the purpose of making wages for workers; it should be mined to be burned—to be used—for just that simple purpose.

The most glaring evils of our land system are found in our cities. The values created there by society and absorbed by individuals are enormous. Successful land speculation has formed the nucleus of very many of our large fortunes. Our cities are poor, unclean, always pressing against the limits of indebtedness, and laying heavy burdens of taxation on the producing classes. At the same time these enormous values pass to individuals who

have only contributed a fractional part to their creation. A special tax on the unearned increment has been in force in Europe for some years and has an excellent effect on the socialization of the land. Another great injustice constitute the 99 years and the perpetual lease laws in our eastern cities, New York, Boston, Philadelphia, Baltimore, etc., where many a man can never buy the lot on which his house is built, neither for love nor money.

II. The People and Class Distinctions

Next to the land come the people who inhabit it. Unlike all other nations of antiquity, Israel had no castes (not even the priests formed a real caste in the accepted sense of the term.) The underlying principle for this condition we find in Lev. 25: 55: "For unto Me the children of Israel are servants; they are my servants whom I brought forth out of the land of Egypt." The hundreds of thousands are thus brought, by this declaration, into one class, whose central power thrones high above them, to be sure, but which nevertheless lives in their midst and desires to raise them to His serene height. The social foundation of the whole structure is unity, but not in the sense of uniformity. The people of Israel formed an organism of many members. Chiefs stood at the head of the twelve tribes; elders rule the families; the father is the head of the household. A senate of seventy elders holds the highest power. Questions of particular importance to the community were settled at specially called gatherings of the people. We have here the sketch of a representative government, which in principle is fully up to our modern constitutions. But beyond these natural divisions there were no differences in rank. The king, as well as the High Priest, could choose a wife from any family. Every Israelite paid the same sanctuary tax from his twentieth year up, and Ex. 30: 13 expressly commands: "The rich shall not give more and the poor not less than the half shekel," and as this poll-tax expresses man's relation to Jehovah, this law means to show that socially and politically there is no difference between individuals. Wealth does not insure privileged social standing; on the contrary, Jehovah repeatedly calls Himself the friend of the poor. Even the tribe of Levi is to receive the tenth not as a privilege of rank, but to make up for the fact that they received no tribal possessions. Under the monarchy, matters changed for the worse, and after Solomon's reign, a rebellion, incited by heavy taxation, destroyed the union of the people. Samuel had warned them against monarchy (1 Sam. 8: 10-18), and his warning was fulfilled. (1 Kings 12: 11).

In America we are not much bothered with class distinctions under that name, as they are found in Europe, where even after

the World War, many cling to their old artificial stratification of society into royalty, nobility, subdivided into higher and lower, the military, commercial, professional, labor and farmer classes. Yet eternal vigilance is the price of liberty! Rauschenbusch writes: "Popular orators have often asserted that the conditions of the effete monarchies could never come to a people with free institutions like ours. But we see too clearly that no preventives against the formation of social classes written in a paper constitution can long save us from the iron wedge capitalism drives through society." Gustav Schmoller, the eminent professor of political economy in Berlin, writes in his great work, "Volkswirthschaftslehre": "All experts agree that no country has such a powerful plutocracy as America." Less than 25 years ago, the number of millionaires in America was less than 6,000. During the first year of the world war, their number increased by 1,476, and it is estimated that at present we have a total of 26,000 millionaires. Taking the official figures as a basis, a statistician endeavored to discover the proportion of the money wealth of the nation held by millionaires. Here is what he showed.

9	\$100,000,000 to \$125,000,000	\$ 1,012,500,000
14	75,000,000 to 100,000,000	1,325,000,000
34	50,000,000 to 75,000,000	2,125,000,000
42	37,500,000 to 50,000,000	1,837,500,000
97	25,000,000 to 37,500,000	3,031,250,000
22,190	1,000,000 to 25,000,000	56,225,000,000
<hr/>			
22,696			\$68,056,250,000
Total wealth of America	\$250,000,000,000
Population of the United States	106,000,000
Proportion of millionaires	1 in 4,626
Average wealth of millionaires	\$	3,000,000
Average wealth of non-millionaires	\$	1,731

Classes in America are slowly forming along similar lines as in Europe, based on wealth, education, descent, station in life, military office, etc. It has been humorously said, that in New York they ask a person, "What *have* you?", in Boston, "What *know* you?", and in Philadelphia, "Who *are* you?" Even a few congregations in our larger cities are class-conscious, but only a very few. But not only in practice are we deteriorating, but even in our principles of equality. Writers and speakers question the soundness of the Declaration of Independence that all men are free and equal. This demand for equality is often misunderstood, and then ridiculed, as if it meant that all people should be "equally" rich and were equally gifted. What Jefferson meant

was social and legal equality with no class distinctions, and such equality can and does coexist with the greatest natural differences, as we find it in families and schools:

III... Labor and the Laborers

In ancient Israel everyone was a laborer. Abraham, Jacob, Moses, the prophets and judges worked their fields. Saul was seeking his runaway asses when Samuel offered him the kingship and David was watching his father's sheep when he was anointed king. No leisure class; no idle rich! The ideal woman is described in Prov. 31: 10-31 as rising early to provide for her household, and busy all day, spinning, weaving and working in the vineyard. The good man eats of the labor of his own hands, while the idler is spoken of with contempt (Ps. 128: 2, Prov. 6: 6-11; 10: 26; 15: 19; 18: 9; 20: 13; 24: 33-34; Eccl. 10: 18.) Labor is the basis of a good character and therefore ennobling. Hence, the fourth commandment enjoins work: "Six days thou shalt work" (Exod. 20.) Among many of the older nations, especially the Greeks and Romans, manual labor was considered a dishonor to the free man. Slaves and women had to do the work. In Plato's ideal republic, men who worked were considered unfit to have a voice in its management. Aristotle, too, regards manual labor with contempt. But according to the Bible "to till the ground" was the first commandment given to primitive man.

As the law sees in every member of God's people a laborer, it does not acknowledge a social difference between employer and employee at all; capital is not to become a power over labor. All Israelites are servants of Jehovah, each one placed by him in his appointed place of labor, be it mental or manual. A life of pure enjoyment, intellectual or material, has no inherent worth or value. Idleness, though it be decked in purple and fine linen, is sin in itself. This routine of daily duties is relieved by the second part of the commandment, to rest upon the seventh day—master, servant, children, animals—all. With this command God has established an institution which is becoming more and more appreciated even by modern science, as a necessity for man and well ordered society.

The law of Moses distinguishes between three kinds of laborers. The first of these was the *day laborer*. So that his freedom may not be interfered with, Deut. 24: 14 provides that his wages are to be paid each evening. The second class, the *servants*, are bound to the master's house, though only for a few years. In the seventh year, but certainly in the Year of Jubilee, they were free. "And then," says the law, "thou shalt not let them go empty-handed" (Deut. 15: 12-15). A just and gentle conduct

toward his servant is impressed upon the master (Levit. 25: 43). In spiritual things, Sabbath rest and feast days, these servants were to be treated like the free. His murder was punished by the death of the murderer; cruel treatment secured his freedom immediately (Ex. 21: 20). The third class, the serfs, was not to be entered by the Israelite except of his own free will (Lev. 25: 39). But a Jewish servant could become a serf, in case he did not desire to take advantage of the seventh year which set him free (Deut. 15: 16). The children of a servant to whom his master gave one of his maid-servants as his wife also belonged to the class of serfs. This kind of service seems to throw a dark shadow upon the bright picture of the social order depicted in the Old Testament. No doubt it does not come up to the ideal. But as in America, so in Israel, there was a constant battle of the ideal against human hard-heartedness, and so God permitted, "for their hardness of heart," an institution of which he did not approve. But with special emphasis the law impressed upon the masters tender consideration, mild treatment and humanity, so that in reality slavery was little more than a name. And even that we do not find in the Old Testament. Degrading terms were not applied. In Rome he was called a manucipium: that is, a captured article; in Greece, a doulos; that is, a bondman—from deo to bind; but in Israel he was called a "servant," a name involving no disgrace, for it was borne by Israel's most distinguished men, as Abraham David, Joshua (Ps. 105: 6; 18: 1; Josh. 24: 29.)

IV. The Care of the Dependent Classes

We cannot expect to find in ancient Israel a condition which no nation on earth has as yet been able to bring about, the absence of want and poverty. But in the Mosaic code we find a great number of provisions all of which have for their object to guarantee to every Israelite at least the necessaries of life. In detail we find the following laws: In the "Sabbath Year" the stranger, the hired servant, the widows and orphans are to have their part all that grows alone (Lev. 25: 3-7). Besides the Levites, the stranger, the widows, and orphans are to have one-tenth of the income every three years (Deut. 26: 12). During the harvest, whatever grew on the border of the field, also the leavings, also the forgotten sheaf, belonged to the poor (Lev. 19: 9; Deut. 24: 19). By special command of Jehovah, it was the right of the poor to take part in the feast at the offering of the first fruits, and at the high festivals of sacrifice. Strangers, widows and orphans were included in this (Deut. 16: 10). The debtor was allowed to select himself the forfeit and carry it to his creditor, and the latter had no right

to enter the debtor's house and take from him the necessary implements as security (Ex. 22: 26). Moreover, the law takes pleasure in speaking of the poor as peculiarly an object of God's care, and often calls him "thy brother or neighbor who is in poverty" (Ex. 22: 23). The Year of Jubilee is sure to put an end to all poverty, because every one comes into possession of his ancestral property. Remember that all these benefits were not regarded as charity, but as the poor man's rights.

In order to assist the poor, the Mosaic code contains a very peculiar law, entirely unique in its way, *the law forbidding the taking of all kinds of interest* among Israelites. An Israelite is to regard the lending of money as a gift of love, not as a money-making transaction (Deut. 23: 19). Among primitive Israel, men borrowed because they were poor. To charge the poor interest was like profiting by a man's adversity and was considered grievously wicked. Deut. 23: 19-20 allows taking interest from the foreigner who, like the Phoenicians, borrowed money in order to make money. Some rich Jews must have been very restive under this law, for the Old Testament Scriptures reiterate it with great insistence. All the books that touch on interest-taking forbid it, prophetic, legal, philosophical, or poetical. It is forbidden in every code. (Ex. 22: 25; Deut. 23: 19; Lev. 25: 37-39.) Ezekiel classes it with idolatry, robbery, murder, bloodshed and anarchy. (Ezek. 18: 12-13.), and gives its prevalence as one of the causes of Jerusalem's downfall. See also Prov. 28: 8-10; Ps. 15: 1-5; Jer. 15: 10.

A more equitable, (not an equal) distribution of America's great wealth by natural and legal means, such as better wages, lower prices, moderate profits, fairer taxation, by social laws protecting every American in sickness, accident, unemployment and old age—this should be the aim of every true patriot; for temporary or permanent poverty, bordering on pauperism, is a much greater danger to the security of our republic than a few thousand red radicals. The recent tax receipts show that in our enormously wealthy nation of 110,000,000 people only 425,000 (or one person in 235) have incomes of \$3,000 or more. It also appears that there are in the United States 38,240,000 persons in receipt of no incomes of any kind, whether as wages, salaries, profits from business, investment, or aught else. Of these 37,815,000 have an average annual income of \$601, and no more. This astounding revelation goes far beyond any assertion of widespread poverty ever made by any sociological investigator and shows that we are infinitely further upon the road of national decline than any of us had suspected, and have carried farther the process of accumulating wealth in the hands of a few. Statistics tell us that one-

tenth of our entire population is constantly living in poverty and many millions more just on the verge of it. A case of sickness or a month's unemployment hurls them over the precipice. In New York City about fourteen percent are paupers, and touching arms with the direct poverty is extravagant wealth.

Poverty is neither a divine institution nor an inexorable law of nature, but a preventable and removable disease, and therefore it must be gradually abolished. How? By the cultivation of a high type of spiritual religion and morality. This is not as unimportant as some of the socialists seem to think. Purity, soberness, honesty, fidelity are mighty instruments to bring about social salvation. Godliness is profitable unto all things. But all this will not prevail if the strong arm of the law will not lend its strength, and if the teachers of the Christian religion will not make better use of the social contents of the Bible. For Emile de Laveleye is right in saying, "With the assistance of the clergy everything in matters of social reform is easy; without such help, or in spite of it, all is difficult and at times impossible."

RECOMMENDED LITTÉRATURE

- Property, its Duties and Rights*, by Bishop Gore and other writers.
The Moralization of Property, Ch. 7, in "The Return of Christendom," by Bishop Gore and others.
The Influence of Wealth in Imperial Rome, by W. S. Davis.
Der irdische Besitz im N. T., by D. Rogge.
New Testament Sociology, by Ph. Vollmer.
The Reformation a Liberating Force, by Ph. Vollmer, p. 125-132.
Jesus our Economic Mediator, by J. Darby.
Social Justice without Socialism, by J. D. Clark.
Evolution of Modern Capitalism, by J. A. Hobson.

A DEFINITION OF CHURCH HISTORY

Presidential Address by Ephraim Emerton, Ph. D.,
Emeritus Professor of Ecclesiastical History in the
Harvard Divinity School, Cambridge, Mass.

To define anything in these days is an unpopular task. To define is to limit, and we are today impatient of limits of any kind. The vast expansion of our outlook resulting from a world-shaking political upheaval has reacted upon our social, our economic and our philosophic thought. We respond as seldom before, to every manner of high, generous, broad, liberal suggestions. We repel as unworthy of such spacious days whatever suggests narrowness, commonplaceness, selfishness. We forget easily that breadth may

be purchased at a sacrifice of depth, loftiness at the price of a solid footing upon the earth, and generosity by throwing away the things that make us strong for righteous dealing.

The most popular task in the world of education today is the building up of high-sounding phrases, the inventing of new words for old things, the creating of endless machinery to take the place of honest work. So that it is with the risk of seeming to deserve that worst of modern epithets, "reactionary," that I venture to take advantage of this occasion to remind you of some fundamental considerations in the presentation of our subject to immature minds.

If we are to offer the subject of Church History as one worthy to take its place by the side of others in a scheme of university instruction, it would seem to be of the first importance that we should give it a scientific definition. By "scientific" I mean such a definition as will stand the test of continuous application to specific problemus as they arise in the course of our study and teaching. I mean a definition that does not rest upon emotional or dogmatic or propagandist bases, but, so far as possible, upon purely historical considerations.

In trying to reach such a definition, we must start with a proposition which I, for one, have always called the cornerstone of all dealing with our subject, and that is: that *Church History is nothing more nor less than one chapter in that continuous record of human affairs to which we give the name of history in general*. Perhaps this seems to you so simple a truth that it does not need to be stated; but it is precisely these simple truths that are most easily forgotten. From time to time they must be restated if they are not to slip gradually and imperceptibly out of our sight. If anyone doubts this, let him read the introductory paragraphs of a dozen different manuals of Church History, Protestant or Catholic, and from these form for himself a composite picture of what kind of definition these authors had in mind.

Unless I am greatly mistaken his general impression will be that at a given moment of time history stood still, and after a pause something like our recent two minutes of silent meditation, moved on again under radically new conditions. The historic movement of human affairs was suspended by a specific intervention of divine Providence and was never quite restored. The new order set going by this intervention had to be maintained by a continuous series of new interventions, and these have occurred at necessary intervals until now, and, by the very nature of the case, must always occur. For, according to this view, the Church and

"the world" are not parallel currents in the one great stream of human history, but are essentially hostile and always antagonistic, because the forces behind them are different and irreconcilable.

This spasmodic conception of Church history involves a similar idea of history in general. I quote from one of these manuals by an American author, published in 1893. After referring to human history as a record of conflict between right and wrong he says: "When the hour came for the wrong to cease, the controlling hand intervened." One may well inquire, without irreverence or irrelevancy, whose hand was managing the universe in the off times. It is not surprising that a person holding this view of the universe should conceive of the function of the church historian in corresponding terms. He says: "The Church has been saved from fatal error and downfall by divine interposition."

"To show when the divine force has controlled all human events and made them subserve the steady progress of God's servants is the mission of him who treats the history of the Church."

"The office of the Church is not to untie a tangled skein, but to follow the golden thread of the divine presence in all Christian ages."

This is a delightfully simple description of our profession. If it were true, our occupation would be, not that of the investigator, but that of the certified pilot. Somewhere there is a charted way through what appear to be rocks and shoals, and all we have to do is to know the buoys and lighthouses and point them out to less experienced voyagers. According to this view, we should be, not students and interpreters of a great human phenomenon, but expounders of miracle, a sort of high priests in the temple of knowledge. For my part I do not aspire to any such lofty mission. I cannot claim to know "the golden thread of the divine presence" when I see it, and I am sure that if I made any such claim there would be a dozen rival claimants to dispute it, and every one of these would differ from every other in his description of what the golden thread was like.

The web of Church History is a "tangled skein" precisely as is every other chapter of recorded human experience. It is even worse tangled than many other chapters, precisely because men have been pursuing, each his own "golden thread," and trimming the plain human record to suit his own fancy as to what it might be, and where and when it might be found. The divine presence is not to be thus catalogued and indexed to fit the limitations of us little men. If the modesty of the true historian leads him to disclaim the power to read the divine leading in specific manifestations, he, of all men, should be most sensitive to the thought of a

divine governance that rules all times and sessions, the march of nature and the hearts of men.

To describe Church History as an inseparable part of the human record is not to belittle it, but rather *to expand and elevate it*. It has been a favorite figure to represent the Church as a rock in the midst of the vast, turbulent ocean of the world. Storm and wave have beaten upon it in vain. In spite of all assaults it stands and will stand. The figure is impressive, but it is fatally misleading. If the Church were indeed a rock and the world were something separate from, and hostile to it, then its doom would certainly be sealed. Eventually every rock must give way to the erosive forces of wind and tide. The Church is not a rock, but a living organism,—not standing over against the world but an organic part of it. The human agents who at any time have it in their keeping are subject to the same laws of association that govern all other forms of associated human life. They write their record of human passions, of motives lofty and ignoble, precisely as do the trustees of other great human interests, and this record is passed on to us for decipherment and interpretation.

And so we come to the second of our problems, the question of method, and the solution of that seems to be already indicated in our definition. If it is true that Church History is the record of the experiences of men organized under the form of the Christian Church, then it must follow that this record *shall be studied as any other body of historical material is to be studied*. That means what the *whole* record, from the very beginnings in the canon of sacred Scripture to the latest encyclical from Rome, shall be subject to the same laws of historical criticism that apply to all other records. Scripture is sacred, but it is not sacrosanct. It is sacred in our hearts because of what it contains of support and solace in the bitter struggle of life, but it is not exempted from a true criticism. It must take its chances in that whole process of minute examination which is the glory of true historical scholarship.

And the same is true of all the rest of our material. No glamor of antiquity, no weight of tradition, no presumption as to good intention can cover violation of those rules laid down by modern science as the unshakable foundations of historical certainty. I need not remind this audience that this is not the way in which the documents of Christianity have conventionally been handled. Even when the principles of modern historical criticism have been admitted for other fields of study and extended in theory to Church History as well, they have been shaded off in practice in all kinds of imperceptible ways until the resulting picture has

been a hopelessly distorted image of what really happened. A mistaken zeal has tried to defend, apologize, reconcile, compromise, instead of facing boldly obvious contradictions and impossibilities. The method of theology has been applied to history, and the natural result has been loss of confidence, a suspicious distrust of conclusions on the part of those whose good opinion was of the highest value. From Gibbon to Wells—"Ah! What a fall was there, my countrymen!"—the work of Church writers has been discredited because they were believed to be untrustworthy in their methods of work.

No one can profess our subject in close association with men in other branches of learning without feeling a constant reflection of this distrust. It especially behooves us as the organized representatives of this craft, to set up and to observe standards of procedure no less exacting than those which govern our fellow-craftsmen in other departments of historical study. I think we need this warning rather more than they because the temptation to laxity in our case is rather greater. If it is true, as I have come to think it is, that there is *no such thing as an unprejudiced historian in the field of political affairs*, I am afraid we shall have to admit that in *our bailiwick* the same judgment must be passed *with even greater reason*. The sort of conviction with which a man defends the doctrine of state rights, or the sanctity of majorities or the impeccability of monarchs is a pale and ineffectual reflection of the passionate loyalty with which men have died for the right to read the Bible in their homes, or for the sacred principle of apostolic succession, for the sacramental value of certain ceremonies, or for the precious doctrine of an intelligent faith.

The Church historian who should stand wholly outside the influence of some one of the great streams of emotional experience which have determined the current of the Church's life would thereby proclaim himself incapable of meeting the highest demands upon the historians' character. His lack of sympathy with the impelling loyalties of some one group would in so far disqualify him for understanding the motive powers that have actuated other groups. His affection of impartiality would be better described as an acknowledgment of incompetence.

The ideal Church historian would be a man, who, while admitting his obligation to some one form of thought upon the Christian problem, should have studied so deeply into the greater world movement of the race as to have gained that sympathetic understanding of it all which would enable him to place his own experience in its right relation to all the rest. Such a man would

deserve the name of an unprejudiced historian within the limits of human possibility.

I will not repeat here the commonplaces about historical method with which we have been plentifully supplied in the generation just past. We all know all there is to know about the importance of going to the original sources, of analyzing these as to their genuineness, their accuracy, their partisan tendency, and their treatment by contemporaries and by succeeding generations. We hardly need new reminders of the importance of similar diligence and caution in the use of secondary material, the dangers of being blinded by the glamor of great names or captured by the spacious brilliancy of some new discovery.

But there is one item in this chapter of method as to which we do need, and I think always shall need, ever fresh admonition. I mean the principles of evidence upon which every historical conclusion must rest. Even after every test of capacity, of knowledge, of accuracy, and of good intention has been applied, there still remains the fatal difficulty that the material of Church History *must always contain a certain element which eludes all human capacity, is beyond all human knowledge, cannot be expressed in accurate language, and is independent of human intentions, good or otherwise.* What is the sound attitude of the Church historian toward this element of the superhuman? The answer is not quite a simple one. The readiest solution would be to leave it out altogether,—but that is obviously impossible. The reply of the other extreme would be: Accept some definite theory of the divine action upon men, and fit the story of the Church's life to that. Obviously this is precisely what has been done, and as we have already seen, has vitiated the conclusions of our science and tended to degrade it in the opinion of the learned world.

I think some help may be found here by emphasizing one or two rather nice distinctions. One of these is the distinction between the superhuman *and the belief in the superhuman.* The superhuman in itself is an abstract conception beyond the reach of human evidence: Belief in the superhuman is a profound fact of human experience testified to by abundant human witness. The superhuman is a proper object for the emotions, of fear, of awe, or of reverence, and also for the speculations of metaphysics. It is not a subject for historical record. The *belief* in the superhuman, on the contrary, because it is a fact of human experience, has its historical record and can be studied historically. It has profoundly affected those movements of mankind which everyone would accept as the proper material of history.

If we say that God led the Israelites out of Egypt, we are mak-

ing, not a historical, but a theological statement. It cannot be proved by reference to any record; for no record which we can read unveils the mystery of the divine action. If, however, we say that faith in a divine leading was a powerful motive force in the deliverance of Israel out of Egypt, we are stating a fact demonstrable on every page of a record preserved with extraordinary persistence and whatever may be its intermixtures of superstition or deception, undoubtedly containing a core of historic truth.

Now I submit that this distinction is of the utmost importance to the Church historian in defining his function both as a student and as a teacher. On the abstract subject of the superhuman or the supernatural he has the same right to an opinion as every other thinking man. In his speculations upon that subject he is acting as a philosopher or a theologian; but when he comes to his work as an historian, the only aspect of it which concerns him is *the belief of men and its consequences to them*. If he is tempted to say: "At a given moment of time God came to earth as a human being, and this was the origin of the Christian Church,"—he is saying what neither he nor any other human being can know. He is only stating an article of theological belief. If, on the contrary, he says: "At a given moment of time there appeared on the earth a man whose message so appealed to his hearers and to their followers that they came to believe him to be God himself and that this belief became the most powerful agency in the making of the Christian Church," then he is wholly within his rights as an historian. He is saying what can be proved by a long and unimpeachable human record.

In other words, historical evidence concerns only such things as are perceptible to human powers and can be recorded by human means. Miracles—all miracles—are excluded from the historian's function, because no human evidence can establish the fact of miracle. Yet the fact of *belief* in miracle is as obvious a human phenomenon within Christianity as in every other religion. As such the historian is bound to deal with it, never for a moment with the object of proving or disproving the alleged miracle, but only to set the effects of this belief in their right place in the record he is trying to interpret. It is difficult to exaggerate the effect which the observance or the neglect of this principle of evidence may have upon the work of the Church historian.

Having framed a definition of Church History and called attention to certain principles of method, I venture to suggest one other useful procedure. I suppose we have all felt in the course of our work the compelling attraction of what we call, not unfairly, the critical moments in the life of the Church. These give

us the high lights in the picture we try to draw for ourselves and others. These critical points are most often periods of reform. The purity of the Christian ideal has constantly been dimmed by practical complications and has been restored only after prolonged and costly processes of reform. Christianity itself was the-reform of a society that had outlived the vitality of its original motive forces.

Now, the temptation of the Church historian in dealing with these moments of reform is to pick out the elements of contrast and set them over against each other in as high relief as possible. He throws the light upon the new and leaves the old in shadow. The new is all brightness, the old is chiefly darkness. The reason for such a method is clear. It is easy, and it appeals strongly to the dramatic sense. The remedy is, I think, to be found in a canon of historic truth not too frequently emphasized, and that is that *no idea can make its way among man except as it finds responsive elements in the society to which it appeals.* Let me illustrate.

The manuals to which I have referred are wont to present the origin of Christianity by way of violent contrast. The world was sunk in superstition and sin. Christianity came as a revelation of pure religion and sound morality. The two were essentially antagonistic. It was hardly necessary to inquire into the actual conditions of the Roman society except to find new illustrations of the fundamental contrast and, of course, there were abundant illustrations ready to hand. It was left to scholars in other fields to show by wide and laborious investigation that the thesis itself was false. They showed us that the world into which Christianity came was not sunk in either superstitution or sin. It was teeming with efforts after spiritual religion. Everywhere men were "feeling after God, if haply they might find him." The formalisms of the ancient faiths were everywhere broken through. Out of Egypt had come the personal cults of Isis and Serapis,—out of Persia the singularly appealing worship of Mithra,—within the body of the Greek tradition had grown the esoteric rites of the Mysteries and the profound speculations of philosophy. The age of Justin Martyr was the age also of Marcus Aurelius. With whatever perversions and degradations, these appeals to the individual and the universal were welcomed by multitudes of eager spirits. When Ernest Renan said that in the third century it was about an even chance whether the world was to become Christian or Mithraitic, he was probably not far wrong, as a glance at the map of Mithraitic remains can convince any open mind.

It was a mistaken loyalty that led Church historians to neglect or to despise all this spiritual background, and to treat Christianity

as if it had been the sole agency in turning men from formalism and legalism into the freer air of individual, personal experience. The truly educative way of approach is to think of Christianity as one among a group of rival claimants for the allegiance of an eagerly expectant world. Its real glory is that it knew how to meet all these struggling impulses and fuse them into one united resistance to the common enemy. The problem of the Church historian is to learn the secret of this power,—to untangle the skein, so that the theologian and the philosopher may see the golden thread of the divine presence working through all the confusions and perplexities of an aged world in labor with the new.

We find another illustration of this principle when we come to study the most engaging and at the same time the most perplexing personality in the medieval Church, the monk and prelate Hildebrand. The conventional treatment represents the conflict of the eleventh century as a war between a masterful churchman armed with spiritual weapons and a hot-headed youth impudent of restraint and backed by all the forces of revolt against papal control. A very simple scheme, easily sketched and easy to follow. The fault in it is that it overlooks the long and subtle processes by which, for more than a century, the Christian consciousness of Europe had been prepared to receive the message of the reforming pope. If one begins the study of Hildebrand with the year 1073, one sees him only as the agent of papal absolutism. The problem seems to be one of political domination. Was Church or state to dominate the fortunes of the European peoples? It is a dramatic story filled with episodes of absorbing interest. The tide of battle sways to and fro until all sense of difference between the contending parties is obscured. Each seems to be staking its all on the one issue of power. But what is it that finally decides the conflict? It is the response in the hearts of thinking men to the call of a great leader for purity and freedom in the life of the Church. This demand had been matured by the ceaseless activity of that element in the Church which in the popular imagination stood for those two things, for purity and freedom. The monastic movement, typified in the wide-spread Congregation of Cluny, led the way, and the secular clergy, if they were not to be hopelessly outclassed, must follow their lead.

The three articles of the Hildebrandine program were all anticipated in the monastic practice. Celibacy was felt to be the higher form of life, not merely because it meant a life of renunciation; it stood for liberty, because it set men free from those social ties which were believed to hamper the fullest expression of religious service. Simony, the commercializing of the religious

profession, had been shamed into secrecy by the monastic vow of poverty. The priest who had bought his office was as much an object of popular contempt as the monk who failed to surrender his earthly goods for the glory of God. The lay investiture of bishops had its counterpart in the open scandal of the lay abbeys against which the Cluny reformers had thundered with increasing effect. Here is to be found the key to the Hilderbrandine problem. What appears at first as the victory of a priesthood mad with the lust of power, is seen to be, on its spiritual side, the triumph of an ideal working its way out into institutions. That these institutions again in their turn became corrupted by human limitations cannot blind us to their historic value in molding the still half-barbaric society of the Middle Ages into its peculiar civilization.

And, once more, the story of the Protestant Reformation is incomplete and unintelligible unless we approach it from the side of those subtle movements of thought and feeling which had been preparing the northern peoples for the trumpet-call of Luther. I am as far as anyone can be from wishing to add one note to the chorus of belittlement that in recent years has been buzzing about the name and fame of that wonderful man. I am only reminding you that the very rapidity and completeness of his success were possible only because throughout the North men's minds had been turning for a hundred years more and more toward a spiritual, and away from a technically sacramental view of religious experience. Explanations of the Reformation from the economic, the political and the humanistic points of view we have had galore. Good work has been done in tracing the history of the spiritual Reformers. What I am urging is that in our work as teachers we should keep before the minds of our hearers this element of response as the determining factor in the success of the Great Reform.

When one considers that it was only nine years after the Ninety-five Theses when the Protestant principle of the right to differ, the most pregnant declaration of the modern world, was proclaimed at the first Diet of Speier, one feels how decisive the attitude of the thinking people of the North must have been. I like to think of Luther, not as the originator of the reforming impulse but as its mouthpiece. He was as much surprised as anyone at the instant response to his challenge of 1517. It was to him a revelation of what other men were thinking and feeling. He did not know that he was the spiritual brother of John Huss until it flashed upon him at the Leipzig disputation of 1519. Henceforth it was his problem to guide and coordinate and restrain forces that

were ready to burst forth into action, but had lacked precisely this unifying leadership.

These, then, are the suggestions I should like to leave with you, my colleagues, as a small contribution to our common work:

First, to define our subject with such precision that it may take and hold its place in honor among our brethren of the historian's craft.

Second, to bring to bear upon both our study and our teaching those principles of method and especially those rules of evidence which have become established in every other branch of historical research.

Third, at every great crisis in the history of the Church, to give due weight to those conditions of receptivity in the community at large by which the success of the new idea has been determined.

It is only by fidelity to these guiding principles that the deepest spiritual realities of which the Church is the guardian, can be set in their true light before our modern world.

HOLDING AND UPHOLDING THE PLENARY FAITH

BY LEANDER S. KEYSER, D.D.

Hamma Divinity School, Springfield, Ohio

By the plenary faith we mean the *whole* faith; the whole body of doctrine set forth in the Sacred Scriptures. Put otherwise for emphasis, it means the whole Bible, the whole Christ, the complete redemption through His person, work and efficacious merit. The advocate of this fulness of faith would place it over against the theorizing of those who would substitute a shredded Bible, a diminished Christ, a partial redemption. In setting forth the argument, it will be well to classify our material.

WHY WE SHOULD HOLD THE PLENARY FAITH

1. We need to hold the plenary faith because Christianity is a system of truth; an organism of living doctrine. It is not a dead mechanism, nor a heap of *disjecta membra*. Being a living organism, no part of it can be lopped off without injury to the whole body, any more than a living organ of the human body can be cut off and yet the body kept intact. The doctrines of the Bible all belong together: they are reciprocal, needing one another, dependent on one another. For example, the doctrine of redemption cannot say to the doctrine of creation, "I have no need of you;" nor the doctrine of the Second Adam to the doctrine of the first Adam, "I have no need of you"; neither can the doctrine of

restoration in Christ speak in the same way to the doctrine of the fall in Adam. If, in the early chapters of the Bible, Paradise created and lost is set forth, it finds its living and necessary correlate in the last chapters of the Bible, where we learn about Paradise regained.

Some years ago Dr. Adolph Saphir wrote a valuable book with the title, "The Divine Unity of the Bible," which should be carefully read, studied, and inwardly digested by the modernists of our day who regard the Bible as a sort of mosaic, a collection of bric-a-brac, with no living connection among its parts. There are too many theorizers today who cannot see the Bible whole; they can see it only atomistically; they cannot grasp its organic and unified system of truth. This lack of ability is fatal to a right estimate and appreciation of the Bible.

Sometimes it is said that certain Biblical doctrines are not "essential." That has been said again and again by recent liberalistic writers regarding the virgin birth of our Lord, and also respecting His bodily resurrection and apocalyptic second coming. Perhaps no one would be so venturesome as to say dogmatically just what is absolutely essential to salvation, for that must be left with Him who is able to judge the world finally in equity and perfect wisdom. However, that is not the point at issue. The point is this: the doctrines specified—and others accorded much recent discussion—are parts of an integral system of truth. Can you tear out one of those doctrines and yet keep the system intact? Is not the system injured to that extent? Two eyes may not be absolutely necessary to human sight, but no one would maintain that a man is a complete man with one eye removed from its socket. Neither would any one hold that the loss of one eye is a matter of indifference to its possessor.

This is a parallelism that holds relative to the Biblical system of truth. In order to preserve it in its fulness of power and integrity, we must hold and uphold the whole body of doctrine. Moreover, there is great peril in the hewing and hacking process. A diminished gospel surely cannot be as effective as a complete gospel. And if men begin to remove one clearly taught Biblical truth, there is no telling how many more they will soon remove. Where will it end—this cutting and hacking process? The method of human rationalism has always been progressively negative and destructive.

Note a few particulars. The rejection of the virgin birth of Christ greatly endangers the doctrine of His deity; for few people can see how He could be truly divine if He was generated in the natural way by the conjunction of human parents. In that case

a human person would have been brought into existence, and so it is difficult to see how the person of Jesus could have been divine. However, on the other hand, the virgin birth, just as it is set forth by Matthew and Luke, conserves perfectly and absolutely the doctrine of our Lord's deity. No one, so far as we know, who has been able to say *ex animo*, "I believe in Jesus Christ, His only Son, our Lord, who was conceived by the Holy, born of the Virgin Mary," has ever denied the true divinity of Christ. The two doctrines connote each other; they belong together.

The same principle obtains regarding the doctrine of the vicarious atonement. Men who reject that doctrine are ever prone to reduce Christ more or less to human proportions. The reason is evident: they know that only the God-man could atone for the sins of the whole world; therefore, if Christ did not really make expiation for sin by taking upon Himself the penalty of all human transgression, there is not need of His being fully divine. A God-filled man could have given the world excellent teaching and set before the race a perfect example of conduct; but it required a God-man to redeem the race by the shedding of His blood. Those, again, who question the bodily resurrection of Christ jeopardize the doctrine of His true deity, because again and again He foretold His resurrection, and if He did not rise, He certainly could not have been the Son of God.

Therefore the organic unity of the Christian system of truth demands the retention of the plenary faith.

2. It is necessary, too, to uphold the whole Bible. If, as we have tried to show, the Bible reveals a living system of truth, it cannot be picked to pieces and yet retain its life. No one is more fully aware of certain difficulties in the Bible than is the Christian apologist. The boast of the infidels and negative critics that they are the only persons who study the Bible thoroughly, and who have discovered these difficulties, is based on lack of a knowledge of the vast amount of apologetic literature that has been given to the world from the time of Justin Martyr and Lactantius to the last defender in the present year *Anno Domini*.

However, the man of plenary faith does not stumble over these Biblical difficulties. He frankly turns his critical apparatus upon them to see whether they are not capable of satisfactory explanation. Usually he finds that they are. As a rule, they are molehills converted into mountains by the fertile imagination of the infidels and critics. Convinced by his religious experience that the Bible is the Word of God, he feels that it cannot be filled with all sorts of childish discrepancies and scientific, moral and historical errors. He cannot believe that the Holy Spirit would give

him the blessed assurance of pardon, truth, and salvation through a book so faulty and puerile as unregenerate minds have represented it to be. This spiritually sympathetic mental attitude toward the Bible leads the Christian scholar to examine it deeply, with all the critical aids at his command, rather than to decide offhand that it is full of mistakes. Rich treasures have come out of the Bible by this process.

The peril of looking upon the Bible inspired only "in spots" is obvious. Who is to decide which spots are inspired and which are not? This must not be thought to be a captious question. It is, indeed, a very serious one. If our temporal and eternal welfare depends on the revelation given in the Holy Scriptures, it is all-important to know which parts of them are to be accepted, if we cannot accept all of them. You see, there is too much at stake to treat the matter lightly. Who in all the world will assume the responsibility of saying to immortal beings which parts of the Bible must be accepted and which may be safely rejected?

The situation becomes all the more acute when we remember the history of rationalism. Almost invariably its effect has been the destruction of faith, the undermining of religion. Certainly it can be said of no nation that it has been benefitted and set on the road of true progress by turning away from the Bible and accepting the pronouncements of merely human judgment. The disagreements, often most vital, among the various schools of philosophy, criticism and rationalism afford little hope that earnest men can find among them a sure basis for religious faith and hope. Among all the speculative critics, differing so much among themselves, whose *ipse dixit* is the common man to accept?

No, no; it is far better and safer to accept the whole Bible, and either trust God about the difficulties, or investigate them thoroughly with a sympathetic and receptive mind.

The present writer makes no boast of scholarship. That would not be modest. Nor does he mean to cast any reflections on the scholastic attainments of those with whom he feels compelled to differ. He will venture to say, however, that he has for many years been following with deep interest the literary output of the men who wish to decide everything, even in the field of religion, by their intellectual acumen and critical apparatus. He must say frankly, albeit kindly, that there is not one of them who seems to him to have the equipment of mentality, logic and knowledge to lead him to trust his decision as to which parts of the Bible are divinely inspired and which are not. His reading of many writers who hold the early chapters of Genesis to be only

myth, legend, allegory, or folklore has only served to convince him all the more thoroughly that those fascinating chapters are absolutely historical. The frequent drop-stitches in the logic of the school of Driver, Kent, Foster, McFadyen, Case, Matthews, Bade, *et alii*, have rather sapped confidence in their ability to pronounce an ultimatum in matters of religion. The old Bible, and the whole old Bible, still remains for us the "only infallible rule of faith and practice."

3. The plenary faith is better than a reduced faith. The present tendency to find the minimum of what a person should believe is not, we are persuaded, a wholesome sign. It caters too much to what some one has styled "this age, this weakling age of deadly doubt." History proves that the men who have accomplished the worth-while things and have turned the currents of life in the right direction, have been of rugged faith. They have not only believed something, but they have believed much, and they have believed it, too, with deep earnestness of conviction. On the other hand, if you call the roll of the doubters, you will find that their influence has been destructive rather than constructive. The skeptics have given to the world few, if any, great things—great literature, great music, great art, great institutions of beneficence, education, and moral and spiritual uplift. No doubt seems to render the ethical powers *anemic*. It is only a stalwart faith that stabilizes, enriches, fortifies the soul.

A young man once said to his senior, "You can put everything I believe into a very small measure." This was the elder man's reply and rebuke: "My young friend, have you ever known a man who believed small things to do great things?" The young skeptic flushed, but had no answer.

Is it reasonable—this furor to reduce faith to the minimum? Is it a healthy sign for a man to want to believe just as little as he can and doubt just as much as he can? It surely is no mark of superiority or moral and spiritual fiber for a man to declare that he holds a tiny creed, or, as you might put it, a creedlet. Almost any person can doubt. Sometimes a large mass of doubt and a mere modicum of belief may indicate an inadequate experience of truth and an insufficient amount of investigation and thorough-going thought. There is such a thing as failing to think a matter through. For that reason some persons may never find a sufficient basis for a stabilized faith. Surely a right-minded man will want to hold as much truth as possible in his soul. We are not speaking of humanly made creeds, but in the true sense of the term, a Christian man ought to be able to say: "I have a large creed; I hold a large body of uplifting and solid truth, veri-

fied in my experience through the testimony of the Holy Spirit and the Word of God."

It is not a good sign when a man wants to reduce the big Book—the Bible—to a mere bookling. To go through the Bible, hewing away this, casting that overboard, and deleting something else, may be rather the obsession of an unspiritual temper than the sign of fine scholarship. A truncated Bible is surely not to be compared in spiritual verve and inspiration to a whole Bible. The advantage in accepting the Bible in its entirety is, then you can accept heartily all its great doctrines—creation, preservation, redemption, man's creation in the divine image, man's fall into sin, the Old Testament preparation for redemption through history, providence, special revelation, symbol and prophecy, the coming of the Christ in the fulness of time, the glorious Person of the Redeemer, His virgin birth, His complete Godhood and perfect manhood, His marvelous teaching, His inspiring example, His vicarious atonement, His death, His resurrection, His ascension to the right hand of Majesty, His blessed intercession, His outpouring of the Holy Spirit upon the church, the whole Order of Salvation through faith, His visible second coming to judge the world and establish forever the reign of righteousness, the ultimate divinely intended destiny of man and the universe: is not that a body of belief that is worth while? We might make a new beatitude: "Blessed is the man who believes with all his heart all these glorious truths!" Suppose we leave the great edifice of Christian truth stand in all its completeness. Then we can live in it. It is not becoming to hack at either its foundation or its superstructure. If men do not want to live temporally in a dismantled house, why should they prefer a dismantled house for their spiritual and eternal residence?

WHY WE SHOULD UPHOLD THE PLENARY FAITH

There are people who decry Apologetics. They never become polemical save when they are condemning polemics. Liberalists may assault the evangelical faith all they like, and infidels may attack Christianity itself *ad libitum*; yet these irenic brethren will hold their tongues or refrain their pens with all meekness and humility. But let an earnest believer come out in defense of "the faith once for all delivered," and the irenenicists straightway turn upon him with expressions of disapproval. A recent speaker said: "Defending the faith has been very much overdone."

We shall try to show that these repressors of Apologetics are in error. Of course, defense, like everything else, may be carried to extremes. The challenge of the apostles, "Be moderate in all things," is a good one. It is wrong to engage in polemics for its

own sake or for the purpose of winning a victory in argument. Much depends upon the motive with which one enters into and carries on a controversy. The minister, for example, should not very often carry polemics into the pulpit. As a rule, he should preach the gospel as if no one doubted it. Only on special occasions, or when there is special need, should he feel the call to defend the doctrines of the Christian religion. Local conditions may sometimes render such a course necessary. A popular and widespread propaganda of infidelity and liberalism may cause the earnest minister of the gospel to feel that silence on controverted subjects would be harmful and cowardly. As such times he should speak out in no uncertain terms.

There is in every age, however, a call for capable defenders of the faith by means of books and periodicals. We shall show why the outcryer against all polemics is mistaken. Here are some of the reasons.

1. There is a marked apologetic factor in the Bible. Dr. E. E. Scott has proved this very clearly in his book, "The Apologetic Element in the New Testament." In a very capable volume, "Apology and Polemic in the New Testament" (1922), Dr. Andrew D. Heffern has established the same contention. Going back to the Old Testament, we see that the book of Job is a powerful Apology for the justice and providence of God. At times the Almighty Himself takes a part in the debate. Many of the Psalms are arguments in favor of righteousness and truth and the divinity of God's Word. God challenges even sinners to reason with Him (Isa. 1: 18; 41: 21; Micah 6: 2). Coming to the New Testament, our Lord more than once entered into argument with His accusers. Paul's defense before Festus and Agrippa and his argument on Mars Hill are masterpieces of apologetic address. He "reasoned" every Sabbath with the Jews in their synagogues. Peter bids us to be able to give an answer to every one that asks us a reason for our hope (1 Pet. 3: 1-15). Jude urges us to "contend earnestly for the faith" (Jude 3). Certainly the Biblical grounds for upholding the faith are ample.

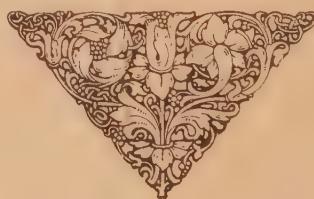
2. While truth is strong, yet God has evidently ordained that it shall be defended and promoted by human champions. It is a mistake to declare, in the *laissez-faire* spirit: "The truth will take care of itself; you need not defend the truth." If that is so, why did Christ come to the earth to teach and defend the truth? Why were the apostles commanded to preach the gospel and bear witness in all the world? Let us follow God's plan. Let us not set up a little idealistic and utopian scheme of our own. Since God has made us His junior partners in disseminating the gospel, He

has also taken us into partnership in the promulgation and vindication of the truth.

3. The history of the Christian Church affords plain *indicia* that defenders of the faith have had a special divine vocation through all the centuries. Read the roll of brave and noble apologists. Surely, surely, they did not live and love and labor in vain. No; from Justin Martyr, Origen, Lactantius, Arnobius and Irenaeus of the early periods of the Christian era down to Orr, Cave, Robertson (of Glasgow), Wace, Green, Bartless, McKim, Warfield, Wilson, Machen, and many others of modern times—such men, who stepped into arena of debate with infidels and heretics, have had just as clear a divine call as the great pulpit homilists. Try to imagine what might have been the fate of Christianity had Athanasius, Augustine, Anselm, Bernard of Clairvaux, Luther, Knox, Paley, Luthardt, Christlieb, and others of the same courageous spirit held back their testimony, and acted on the lackadaisical motto, “You need not defend the truth; the truth will take care of itself!” Thus we see that the capable and earnest Christian apologist has also a divine vocation.

There may be excellent people who can preach and teach the gospel in a simple and positive way, but who are not adapted by nature or grace for argument and defense. Our kindly advice to them would that they should “stick to their last.” That is their vocation. But let them be generous enough to remember that in the Christian Church there are diversities of operation and gifts, but all are moved by the same spirit. “Having then gifts differing according to the grace that is given to us,” let us use them for the glory of God and the upbuilding of His Kingdom.

Our conclusion, therefore, is that, in all times, and especially in these testing times, there is a clear divine call for holding and upholding the plenary faith.





Editorielle Äusserungen.

Die Kriegsfrage vor den Konferenzen.

Die umfangreichen (271 Seiten) „Berichte der Synodalbeamten und Behörden,” die den diesjährigen Konferenzen zu Grunde lagen, enthielten kaum einen Gegenstand von solcher Wichtigkeit und weittragender Bedeutung, als die Vorschläge der Kommission „on Christianity and Social Problems“ zur Kriegsverhütung, wie sie auch der Synodalpräses in seinem Bericht wesentlich zu seinen eigenen gemacht hatte. Während wir dies schreiben (Mitte Mai), liegt uns bloß ein kurzer Bericht über die Konferenz des Missouri-Diakirits vor. Von andern, die schon getagt, wissen wir fast nichts, und von denen, die noch nicht getagt, konnte niemand etwas wissen. Dennoch hat die Bewegung für „eine Welt ohne Krieg“ eine solche wichtige Entwicklung genommen, daß wir nicht anders könnten als uns dazu zu äußern.

In einem früheren Artikel haben wir schon über den Pazifismus geschrieben und besonders den Bestrebungen der Kirche in dieser Beziehung wenig Komplimente gemacht. Wir sagen auch heute noch, daß die Kirche als solche bis jetzt nicht genügend Buße getan hat für die Sünden, die sie im Weltkrieg begangen, und ganz besonders, daß sie noch **nichts** getan hat, um ihrerseits den himmelschreienden Verrat wieder gut zu machen, den der Friede zu Versailles an den von Amerika vertretenen und von den Alliierten angenommenen Waffenstillstandsbedingungen begangen hat.

Dennoch die Friedensbewegung als solche ist unterdessen zu einer so machtvollen Woge angewachsen, wie wir es nicht erwartet haben. Am gestrigen Tage, dem 18. Mai, fand hier in Cleveland eine Friedensparade statt, an der 5000 Frauen teilnahmen. Sie wurde veranstaltet von dem „Women's National Council for the Prevention of War“ und beinahe jede Organisation von Frauen nahm daran teil. Die „Federated Churches“ der Stadt hatten sich besonders bemüht, die Mitwirkung sämtlicher Kirchen der Stadt zu erlangen; das war ihnen auch großenteils gelungen. Besonders bemerkt, die Vertretung unsrer eigenen Kirche (es gibt 11 evangelische Kirchen am Ort) bestand aus — sage und schreibe — 2 Frauen, und das waren Pfarrfrauen! Die Frauen bewiesen mit dieser Parade einen gewissen Mut und geistige Selbständigkeit, denn es fand erst ein langer Kampf für und wider statt. Die American Legion -- wie man sich denken kann — verdamnte den ganzen Plan als un-

loyal und unpatriotisch, und die hiesige Handelskammer faßte ebenfalls einen Beschluß dagegen. Sie fäselte etwas von bolschewistischer Propaganda, die angeblich hinter diesem Unternehmen stecken sollte. Die Zeitungen waren auch eigentlich dagegen, bis daß sie sahen, daß nichts zu machen sei, dann singen sie an, mit süß-saurer Miene Beifall zu flöten, eingedenkt des Wortes: Da hilft kein Mündchen spitzen, hier muß gepfiffen sein.

Die Leiterin des Planes ließ keinen Zweifel bezüglich der eigentlichen Absicht der Parade. Sie sagte:

"We hope by marching to draw attention to the thought in our hearts—that nevermore shall the young men of this nation be called upon to shed their blood in war."

Dagegen soll nicht verschwiegen werden, daß die Frauen nicht etwa mit ihrer Parade bezeugen wollten, daß sie alsbald das Quäckerprogramm des absoluten und augenblicklichen Wehrlosigkeit indosier. Dariüber schreibt eine ihrer Führerinnen wie folgt:

"The Women's Council has never taught disarmament. It concedes that defensive warfare should not be abolished any more than the right of personal defense. It believes that gradually and all together the armaments of the world can be and should be hammered down to police forces. It believes that aggressive war should be outlawed and declared a crime by common consent of the nations of the world . . . The most hopeful means of achieving our aims are offered by the public schools. America has numberless peace heroes. The careers of these men should be made as inspiring to school children as those of war heroes . . . The world will never drift into permanent peace. If we gain peace it will be through hard work. It will mean progressive world organization by the old reliable step by step method. It will mean educating the youth of the world for peace instead of for war as we are now doing."

Wir sind uns wohl bewußt, daß manche unserer Freier mit diesem Programm des Frauenkonzils nicht zufrieden sind. Sie lächeln über die Unterscheidung von Angriffs- und Verteidigungskrieg. Sie weisen darauf hin, daß noch im letzten Krieg jede Nation glaubte, für Haus und Herd oder doch für hohe Güter ins Feld zu ziehen. Deshalb, sagen sie, sollen wir das Uebel an der Wurzel angreifen, so muß aller Krieg in Verlust erflärt werden. Da nun aber irgend jemand den Anfang dazu machen muß und die Jünger des Friedenskönigs zu allererst, so beschließen wir jetzt schon, daß aller Krieg des Teufels ist, und daß alle wahren Christen das tun müssen, was die Quäcker und Mennoniten von alters her getan haben, nämlich dem Staat den Gehorsam verweigern, wenn er zu den Waffen ruft.

Die Kommission für soziale Probleme schlägt in ihrem Bericht einen Weg vor, auf welchem es zur Klarheit der Stellung und Scheidung der Geister kommen soll, indem sie „pledge“ und „decla-

ration" darbietet, durch deren Annahme man nicht nur den Krieg verwirft, sondern auch sich verpflichtet, an keinem zukünftigen Krieg teilzunehmen. Ein District hat bereits diese Vorschläge angenommen und zwar, merkwürdiger Weise, ohne eigentliche Debatte. Wir fürchten, daß ein solches Verfahren praktisch durchaus wertlos ist.

Bei der Konferenz der Männervereinsfederation des Ohio-Districts am 17. Mai 1924 wurde bezüglich der Vorlage der Kommission für soziale Probleme beschlossen, den Krieg zwar als unchristlich zu verdammen, aber eine Erklärung der Kriegsdienstverweigerung zu verwerfen, da weder die Meinungen über diese Sache unter uns einmütig seien, noch es für die meisten möglich sei, einer solchen Erklärung im Ernstfalle treu zu bleiben.

Mit dieser Stellung der Männervereine des Ohio-Districts ist der Schreiber dieses in völliger Uebereinstimmung. Durch Diskussion hier und dort Gruppen von „conscientious objectors“ zu sammeln, ist tapfer und mag in einzelnen Fällen erfolgreich sein. Ganze Districte aber zu solcher Stellungnahme zu veranlassen, ist zur Zeit unmöglich, und, wenn es ohne Debatte geschieht, durchaus verwerlich. Dagegen sowohl einzelne, als Vereine, Gemeinden, Konferenzen durch fortgesetzte Agitation von der direkt höllischen Natur eines modernen Krieges zu überzeugen (Luftkrieg, „demolition bombs“, „disease germs“), würde große Erfolgsmöglichkeiten haben. Verbindung mit weltlichen Organisationen desselben Zweckes würde mit der Zeit den Weg bereiten, durch nationale und internationale Abmachungen dem Kriegsteufel ganz das Handwerk zu legen, oder seine Operationsphäre auf ein beschränktes Gebiet zu reduzieren.

Erziehung unserer Glieder zur geistigen Selbständigkeit.

Es ist bekannt, daß die Geschichte des Protestantismus die Geschichte einer großen Emanzipation des menschlichen Geistes gewesen ist. Die Bewegung begann mit dem Werk der Reformatoren, nämlich der religiösen Emanzipation, der Befreiung des Gewissens von priesterlicher Autorität und seiner Bindung an Gottes Wort allein und persönliche Erfahrung (Glauben). Der religiösen Emanzipation folgte die intellektuelle (Zeitalter der „Aufklärung“) und im innigsten Zusammenhang damit die politische (französische Revolution usw.). Unsre eigene Zeit ist Zeuge eines weiteren Stadiums der Entwicklung. Wir leben im Zeitalter der ökonomischen und sozialen Emanzipation, welche es auf eine gerechtere Verteilung der Güter dieses Lebens abgesehen hat.

Nicht alles, was der Protestantismus direkt oder indirekt hervorgerufen hat, ist lobenswert oder angenehm. Freiheit ist sein

Schlagwort, und Freiheit artet nur zu oft aus in schrankenlose Willkür. Autorität der Kirche und des Amtes ist gefallen, und oft sehen wird mit Reid hinüber nach der katholischen Kirche, die mit dem Prinzip der Autorität der Welt imponiert und dazu noch sich der liebvollen Zustimmung ihrer Glieder erfreut.

Aber ob uns alles gefällt, was das protestantische System mit sich bringt, oder nicht — wir können die Sachlage nicht ändern, und wir müssen dafür sorgen, daß unsre Glieder sich geistige Selbstständigkeit mehr und mehr aneignen — und dieselbe zum **Besten der Kirche** anzuwenden lernen. Wo die protestantische Kirche Staatskirche war und der Pastor als Staatsbeamter angesehen wurde, entwickelte sie sich meist zur **Pastorenkirche**. Auch in unserer eigenen Vergangenheit in diesem Lande ist sie das zum großen Teil gewesen. Auf den Konferenzen z. B. waren wohl Laiendelegaten anwesend, aber ihr Einfluß war gering. Die Älteren unter uns wissen, wie selten sie sich zum Wort meldeten, und wie mangelhaft sie für öffentliches Auftreten ausgerüstet waren. Es ist das zum Teil noch so, aber daß sich die Zeiten ändern, kann dem aufmerksamen Beobachter nicht verborgen sein.

Die Ursache, warum es anders wird, die treibende Kraft, die an vielen Orten individuelle Betätigung an die Oberfläche bringt, ist in der Entwicklung des **Vereinswesens** zu finden. In den verschiedenen Vereinen ist im letzten Jahrzehnt die Leitung seitens des Geistlichen mehr und mehr zur Ausnahme geworden. Selbst in den Frauenvereinen, wo er früher unmischbar herrschte, ist er jetzt meist nur ein Dekorationsstück. Die jungen Leute haben immer schon in ihren Vereinen getan, was ihnen recht dachte, und in den Männervereinen ist der Pastor bloß „brother“ so und so. Manche können sich in diese Handlung schlecht finden und machen ein mehr oder weniger saures Gesicht dazu.

Sie werden aber kaum vernöggen, gegen den Strom zu schwimmen. In Kirchen, wo die „reine Lehre“ sehr stark betont wird, und theologische Erörterung einen häufigen Gegenstand der Diskussion bildet, wird der Pastor leichter eine Vorrangsstellung behaupten können. Die Zeit ist aber im allgemeinen sehr wenig „theologisch.“ Praktische Fragen: soziologische, ethische, politische, ökonomische stehen im Vordergrund; Dogmatisches, Abstraktes, Philosophisches ist „altes Eisen.“ Wer damit kommen wollte, würde höchstens als Sonderling, „bookworm,“ „old fogh“ geduldet, nicht aber gehört werden.

Es kann also nun unsre Aufgabe sein, die Entwicklung zur Selbstständigkeit zu leiten, nicht sie zu hemmen. Wir dürfen wirklich den Vereinen dankbar sein, daß sie so vieles zur Förderung selb-

ständiger Entfaltung ihrer Glieder beigetragen haben. Gerade weil die Pastoren ihre Hand zurückzogen, war die Möglichkeit gegeben, das Laienelement und Talent ans Licht zu bringen. Man vergleiche die Diskussionen z. B. bei einer Männervereinskonvention mit den Districtskonferenzen. Auf dem letzteren sagen die Laiendelegaten fast nichts; auf den ersten dagegen, wo nur wenig Pastoren zugegen sind, erstaunt man über die Gewandtheit und Redefertigkeit manches Laien.

Wir können uns nur freuen, daß in unsrer Mitgliedschaft so viele ungeahnte und ungehobene Talente schlummern. Unsre Ver einsstätigkeit kann uns Gelegenheit geben, diese Fähigkeiten an die Oberfläche zu bringen und sie zu entfalten. Es sollte niemand zufrieden sein, wenn sein Jugendverein oder Männerverein zu bloßen Vergnügungs gesellschaften herabsinken. Es ist verhältnismäßig leicht, sie auf eine höhere Stufe zu heben, besonders den Männerverein. Der Pastor kann immer sicher sein, einzelne für höhere Ziele zu begeistern. Seine eigene Bildung und Erfahrung macht ihn natürlich zum Führer, und mit Takt und Weisheit kann er auf dem Wege der Vereinsarbeit viel tun zur Erziehung seiner Leute zu tüchtiger Arbeit für ihre Kirche und die Reichssache im allgemeinen.

„Die Geschichte des religiösen Lebens in der Deutschen Evangelischen Synode von Nordamerika.“

Das ist der Titel eines neuen Buches, verfaßt vom Redakteur, das etwa im September in unserm eigenen Verlag erscheinen soll. Dies Buch beschreibt den „inneren Werdegang“^{*} unsers kirchlichen und synodalen Lebens. Im ersten Teil (1840—1890) wird die Periode unsrer rein-deutschen Vergangenheit geschildert. Das kirchliche und gottesdienstliche Leben jener Zeit wird nach Originalquellen vorgeführt. Der Pietismus unsrer Väter erfährt eingehende Behandlung und gebührende Würdigung. Zum ersten Mal wird die Theologie ihrer großen Lehrer A. Triton und E. Otto in ihrer Eigenart auf Grund der Quellen den Lebendigen zugänglich gemacht.

Der zweite Teil beschreibt, wie, anhebend mit den neunziger Jahren und immer stärker mit dem 20. Jahrhundert, das Englische einströmt und mit der Zeit den früher rein-deutschen Charakter unsrer Synode wesentlich modifiziert. Der Einfluß des Englischen auf die Jugenderziehung, sein Eindringen in die Gottesdienste, die Wandlungen unsrer kirchlichen Gebräuche und Auffassungen unter

^{*}) Siehe S. 241 der diesjährigen „Berichte der Synodalbeamten und Behörden.“

solchem Einfluß werden eingehend aufgedeckt. Die Synode tritt aus ihrer Isolierung heraus. Sie tritt in Verbindung mit andern Kirchen, schließt sich dem „Federal Council“ an, nimmt ihre Stellung ein im Ganzen des amerikanischen Protestantismus. Im Gegensatz zu der Weltabgeschlossenheit ihrer mehr lutherischen Vergangenheit kommt sie unter dem Einfluß des aggressiven, weltoffenen amerikanischen Calvinismus. Die soziale Frage und andre Fragen beschäftigen die Weiser und fordern Lösung. Dann kommt die große Katastrophe des Weltkrieges, der ein besonderes Kapitel gewidmet wird. Das Buch schließt mit einer Rückschau, Umschau (wesentlich Statistik) und Vorausschau.

Dr. Mayer, der eine Vorrede zu dem Buch geschrieben hat, sagt: „Sie haben bahnbrechende Arbeit getan; Sie haben ein bedeutendes Werk geliefert.“ Ob er recht geurteilt, müssen wir dem Leser zu entscheiden überlassen. Das Buch, von einigen theologischen Kapiteln abgesehen, ist in volkstümlicher Sprache geschrieben und sollte auch bei dem gebildeten Teil unsrer Laien Absatz finden. Wir ersuchen unsre Brüder, ihm nach Kräften den Weg zu bahnen. Es gibt augenblicklich kein andres Buch, das den Werdegang, die Eigenart und Aufgabe unsrer Synode, ihre Stellung im Protestantismus der Gegenwart so eingehend, so bis in die unmittelbare Gegenwart hinab darstellt und klarstellt, wie dies Buch.

Es wird etwa 340 Seiten umfassen, 2 Dollars kosten (im Vorverkauf, wenn vor dem Erscheinen bestellt, 25 Prozent billiger) und, was das Technische anbelangt, ein Band sein, mit dem unser Verlag Ehre einlegen will.

Wir empfehlen das Werk den Brüdern aufs herzlichste. Die Liebe zur Synode kann nur wachsen mit dem Verständnis ihrer Vergangenheit, und rechte Arbeit in ihr bedarf der Einsicht in ihre Stellung zur Kirche und Welt unsrer Zeit.



Kirchliche Rundschau.

Der Fundamentalismus in deutscher (liberaler) Beleuchtung.

Während der Kampf um das Nationalgefühl sich in solch geheimer Konzentration (Ku Klux) vollzog, hat der Kampf um das protestantische Religionsgefühl die breite Öffentlichkeit gesucht. Denn nur dann hatte er Aussicht auf Erfolg. Wenn dabei immer wieder polemische Bemerkungen gegen „deutschen Nationalismus,“ gegen die Bibelkritik „made in Germany,“ gegen das deutsche Neubermenschentum vorkommen, ja wenn sogar die gegenwärtige traurige Seelenlage in Deutschland mit der deutschen kritischen Theologie in Maßanzusammenhang gebracht wird, so sieht man daraus deutlich,

wie das nationalistiche Element die Fundamentalismusbewegung unterstützt. Daher ist an ihr deutlich zu unterscheiden: einmal die breite kirchliche Agitation in den Gemeinden und der protestantischen Bevölkerung, dann der akademische Unterbau, die theologischen Gründe und Folgen der Bewegung.

1. Zunächst sieht man im öffentlichen Leben der U. S. A. augenblicklich ein Bibelinteresse hervortreten, wie es noch niemals dagewesen ist. Zeitungen bringen über das ganze Land hin als Kopfzeile unter ihrem Titel einen Bibelspruch. Fragen über die Bibel werden gestellt und in der nächsten Nummer beantwortet. Bekannte Bibelepisoden werden mit Bildern veröffentlicht. Zu dieser oft recht primitiven Bildungsverbreitung tritt aber auch religiöse Aufklärung. Pfarrer werden gebeten, regelmäßig für die Tageszeitungen ganz kurze religiöse Betrachtungen zu schreiben. Als fürzlich der bekannte Pfarrer in New York, D. Henry van Dyke, in einer Tageszeitung fortlaufende kleine Predigten zu veröffentlichen anfing, nahmen 40 andere Zeitungen im Land diese Predigten sofort auf. Dabei verteidigt van Dyke eine gemäßigte Form kritischer Theologie und ist antifundamentalistisch orientiert. Neben dieser durch den Fundamentalismus hervorgerufene Aufklärungsbewegung bringt „The World's Work“ Dezember 1923, sehr beachtliches Material, Photographien der Zeitungsläppchen und der Fragebogen aus der Bibel, Bilder und anderes, was die Ausdehnung der Bewegung erweist.

Also scheint die intolerante Ketzerverfolgung zunächst einmal ein weit verbreitetes Interesse für protestantischen Glauben und die Bibel erweckt zu haben. Auch aus der Jugend, den höheren Schulen und Studentenkreisen wird ähnliches gemeldet. Rev. Charles W. Gilpin, Student in Marburg a. L. 1909, jetzt ein bekannter liberaler Prediger der baptistischen Universitätsgemeinde in Chicago, ist in den letzten Jahren im ganzen Land als Studentenpfarrer gereist, hat mit Tausenden von Schülern und Studenten Beührung gehabt und berichtet sehr Wichtiges über Religion among American students. Die Lage über den Rückgang des Religionsinteresses in der Jugend nach dem Krieg war in den U. S. A. allgemein. Da setzte Mr. Bryans Krennung durch die Schulen ein: er polemisierte stark gegen den Unglauben der Lehrer und Professoren, verlangte die Entfernung des Entwicklungsgesetzes aus dem Bereich des Unterrichts und rief unter der Jugend eine Fülle von Diskussion und Fragen hervor. Rev. Gilpin gibt zu, daß im Süden und Mittelwesten dieser Feldzug Bryans einigen Erfolg gehabt hat, weil dort das konservative Denken stärkere Wurzeln hat und die Aufklärung wenig fortgeschritten ist. Doch sei auch an den dortigen Universitäten, z. B. in der Universität von Texas, lebhafte Auseinandersetzung entstanden, und die Jugend, die aus dem „Gefängnis des dogmatischen Traditionalismus“ herauswolle zu einem freien und eignen Glauben, habe sich von der orthodoxen Partei nicht überwinden lassen. An andern Instituten nimmt der Lehrkörper, gerade sofern er nicht theologisch ist, lebhaft an öffentlichen Diskussionen in der Schule teil und stellt sich unumwunden auf die Seite kritischer Theologie und der Aufklärung. Die Jugend entdeckt daher jetzt an ihren Führern, die zumeist über Religion sich ausschweigen, daß diese Christen, wenn auch kritisch denkende Köpfe sind, und christliches Leben, vor allem soziales Christentum faßt unter der Jugend Boden.

Diesen erfreulichen und denfanatikern unerwünschten Resultaten ge-

stellen sich aber andre unheil verkündende zur Seite. Die Demagogie der Fundamentalisten, von der ich in CW 5—6 vom 7. 2. 24 eine Probe gab, hat in den breiten Massen der Ungebildeten und des sogenannten treuen Kirchenvolks starke Erfolge. Durch den Ku Klux Klan schiebt sich die Wirkung der Religionsscheze auch in die Politik ein. Oklahoma, der stark vom Ku Klux Klan beeinflußte Staat, hat in seinen öffentlichen Schulen durch Staatsgesetz den Unterricht über die naturgesetzliche Entwicklung des Menschen, die ganze organische Evolutionslehre verboten; jetzt ist North Carolina so weit, daß gleiche Gesetz durchzubringen. Die oberste Schulbehörde des Staats hat am 23. 1. 1924 gegen eine Entwicklungslehre protestiert, die den Menschen als von niederen Wesen abstammend auffaßt. „Der Aufsichtsrat für Erziehung ist gegen jedes Schulbuch, das in irgendeiner Weise andeutet, der Ursprung der menschlichen Rasse könnte anders sein als er in der Bibel steht.“ Und der Gouverneur des Staats, Cameron Morrison, sagte: „Ich werde nicht zugeben, daß irgendeine Entwicklungslehre, sofern sie die Entstehung des Menschen betrifft, in den öffentlichen Schulen gelehrt wird.“ Konfessionell sieht sich der Staat zusammen aus etwa 300,000 Baptisten und 200,000 Methodisten, die zumeist Fundamentalisten sind, sehr wahrscheinlich Mitglieder des K. K. K. sind. Schlimmer ist, daß in 34 weiteren Staaten die Fundamentalisten aller Denominationen ihren gesamten Einfluß auf die Gesetzgebung zu gleichem Ende geltend machen; und mögen dies auch die unbedeutenderen Staaten des Mittelwestens sein, so ist dieser öffentlich-gouvernementale Fortschritt der Ignoranz geradezu erschreckend.

Ein solcher gesetzgeberischer Einfluß muß natürlich durch eine erhebliche Volksverregung unterbaut werden. Deswegen war der Vorstoß der Fundamentalisten nach New York im Dezember 1923 sehr wichtig. (Vgl. CW 1924, Sp. 91.) Es haben wirklich öffentliche Disputationen zwischen Modernisten und Fundamentalisten dort stattgefunden; und der liberale Rev. Ch. F. Potter soll die erste Debatte gegen Dr. J. N. Stratton, den Fundamentalisten, gewonnen haben. Nun man weiß ja, wie diese Dinge gehen: für weite Kreise ist der Streit der Pfaffen ein Sport, über den man Witze machen kann. „Wenn die Fundamentalisten und die Modernisten sich in Rede und Antwort den Standpunkt klar machen, ist es ja viel interessanter in die Kirche zu gehen als zu Hause Zeitung zu lesen“ („New York Evening Post“). Und Recht behält natürlich jeder der beiden Teile; denn kann man einen Satz wie folgenden widerlegen: „Die Welle von Unmoralität, die die Reinheit besonders unsrer Knaben und Mädchen von, zartem Alter an bedroht, hat einen leicht zu bestimmenden Ursprung. Sie stammt aus der Zeit, als zuerst der dunkle unheilkündende Schatten des Darwinismus über die hellen Gefilde des menschlichen Lebens fiel. Affenmenschen machen Affenmoral.“ So der Rev. Stratton, dessen Hauptansklage gegen den Evolutionismus der moralische Niederbruch der Welt ist. Und diese Behauptung wendet er dann politisch-nationalistisch: „Deutschland nahm den Darwinismus an, benützte ihn buchstäblich zur Entwicklung der Philosophie, daß Macht Recht ist, und stürzte sich dann auf die arglose Welt 1914.“ Und für diese Leistung hat er stürmischen Beifall der zweiten Disputation am 28. Januar 1924 in New York geerntet. Trotzdem soll auch diese nach dem Bericht der Unitarier einen Sieg der Aufklärung ergeben haben.

Schließlich sind ja nicht die Dispute irgendwie entscheidend, sondern ganz massive Erfolgserwägungen. Die Methodistenkonferenz in Nebraska konstatiert September 1922, daß 100 Prediger im ganzen nur 1146 Mitglieder während des Jahres für die Methodisten-Gemeinden gewonnen haben, d. h. es kommen auf jeden Prediger nicht ganz drei Neuerwerbungen. Das aber ist den Pfarrergehalt nicht wert; und diese Kraftlosigkeit kommt von der liberalen Theologie. Oder es wird darüber gesammelt, daß infolge des Kirchenstreits die Gaben für die Neuherrn Mission sehr schmal eingehen, so daß mit einer Einschränkung des Missionswerks zu rechnen ist. Auch daran ist die Heterodoxie schuld. Und nur ein Mittel gibt es dagegen: die Fundamentalisten müssen sich in die Kirchenämter und den Vorstand der einzelnen Gemeinden und Synoden einmischen; haben sie dort die Majorität, so nehmen sie den gesamten Kirchenbesitz für sich in Anspruch und werfen die liberalen Pfarrer mitsamt ihren Anhängern heraus. Das erinnert allerdings sehr an die Vorschläge, die die Gemeinschaftsbewegung für die Ordnung der preußischen Kirchenverhältnisse macht; ist sie von den Glaubensgenossen in Amerika inspiriert? Jedenfalls dürfte sie doch vor den Konsequenzen zurückgeschrecken, die in den U. S. A. drohen. R. L. Hartt sieht nur zwei Möglichkeiten: entweder spaltet sich jede Denomination in zwei Flügel, einen fundamentalistischen und einen modernistischen. Dann entstehen aus 220 Sekten plötzlich 440. Oder sämtliche christliche Sekten spalten sich zwar nach diesem Schema, schließen sich aber zugleich zu zwei Großkirchen, einer konservativen und einer liberalen, zusammen. Und das wäre vielleicht eine schöne Aussicht für amerikanisches Christentum.

2. Nun scheint die theologische Bewegung allerdings einen weniger radikalen Gang einzuschlagen als die populäre demagogische Kirchenvolksbewegung. Daher werden so großzügige Folgen wohl auch noch in ziemlicher Ferne sein. Immerhin sind auch die theologischen grundsätzlichen Kämpfe nicht zu unterschätzen. Sie haben folgenden geschichtlichen Verlauf genommen.

Der Fundamentalismus organisierte sich auf einer „Prophetischen Konferenz“ im Jahre 1918. Man fasste den Plan, möglichst viele Mitglieder zu gewinnen, durch Wanderredner die ganze christliche Bevölkerung in Bewegung zu bringen und besonders in die Erziehungsanstalten des Landes, die Universitäten und theologischen Anstalten einzudringen. Mit „kriegerischem Konservativismus“ hat man nicht schlecht diese ganze Unternehmung bezeichnet, die in ihrem Plan sich dem Ku Klux Klan verwandt erwies. Der erste bis jetzt andauernde theologische Skandal wurde in New York angezettelt und zwar innerhalb der Presbyterianer-Kirche. Prof. Dr. H. Emerson Koscick, Professor der praktischen Theologie am Union Theological Seminary in New York und dauernd Gastprediger an der First Presbyterian Church, protestierte im Mai 1922 von der Kanzel nicht so gegen die Lehren, als gegen die unerhörte Intoleranz der Fundamentalisten. Die Fundamentalisten suchten aber den Prediger bei dem Predigtinhalt zu fassen, besonders bei seiner Auffassung der Jungfrauengeburt, die die Predigt dogmatisch recht vorsichtig behandelte. Der Fall zog nicht nur deswegen weite Kreise, weil Koscick einen sehr starken Gemeinde- und Studentenanhang hat, sondern auch weil er ordiniertter Baptistenpfarrer ist, der im Bedürfnis nach größerer Weitertagigkeit die Presbyterianer-Kirche zur Stätte seiner Pfarrertätigkeit wählte. Daher

mischten sich nun auch die fundamentalistischen Baptisten in den Handel. Zwar schloß sich der baptistische liberale Präsident Faunce von Brown University öffentlich dem Standpunkt von Fosdick an; andre presbyterianische und baptistische Führer folgten. Aber dem gegenüber organisierte der mehrfach erwähnte New Yorker Baptistenpfarrer Dr. J. R. Stratton eine energische Angriffsaktion und brachte es fertig, daß Präsident Faunce auf einem großen Baptistenkonvent in Atlantic City, Frühjahr 1923, nicht reden durfte und einfach hinausgewiesen wurde. Das Nationalkomitee der Fundamentalisten beschloß auf diesem Konvent: „Solange Männer wie Henry Bedder von Crozier Theological Seminary, Henry Croz von Rochester Theological Seminary und E. D. Burton von der Universität Chicago in der Leugnung christlicher Lehre geschützt werden und darauf bestehen, ihre Stellungen in der Baptisten-Organisation zu bewahren, geht der Kampf weiter. Wir fordern diese Männer und andre ihrer Art auf, uns in Frieden zu verlassen und sich mit den Unitariern oder den Universalisten zu vereinigen, denen sie sich mit dem Herzen bereits angeschlossen haben.“ Zu beachten ist, daß es sich bei den drei angegriffenen Professoren um Führer der Theologie innerhalb des Baptismus handelt, deren Wissenschaft weithin anerkannt ist.

Während der Lärm in der Baptistengemeinschaft unvermindert weitergeht, haben sich die Presbyterianer mit ihren starken Universitätstraditionen doch eines irenischen Verlaufs zu befleischen versucht. Der Fall Fosdick wurde zwar von dem Presbyterium Philadelphia unter Führung des orthodoxen Rev. El. C. Macartney aufgegriffen; auch andre Presbyterien wurden gewonnen, den Fall vor die Nationalversammlung der Presbyterianer zu bringen und Fosdick wegen Ketzerei zur Verantwortung zu ziehen. Die General Assembly von 1923, deren fundamentalistischer Flügel von Mr. Bryan geführt wird, hat darauf beschlossen, das Presbyterium von New York zu ermahnen, daß an der ersten Presbyterianer-Kirche gemäß dem Glaubensbekenntnis gepredigt werden solle. Ein zum Zweck der Untersuchung eingestelltes Komitee hat am 15. Januar 1924 folgendes salomonisches Urteil veröffentlicht: Die Predigten von Pfarrer Fosdick seien evangelisch, wirtschaftsam und zwingend für das moderne Gemüt. Auch die beklagte Predigt vom 21. Mai 1922 über das Thema, „Sollen die Fundamentalisten siegen?“ sei nicht ketzisch; aber Dr. Fosdick, als ein Prediger aus anderer Kirche, der gewissermaßen eingeladen sei in einer Presbyterianer-Kirche zu predigen, werde ersucht, freiwillig die Verpflichtungen auf sich zu nehmen, die die Prediger dieser Kirche in ihrem Ordinationsgelübde auf sich genommen haben. Der Entscheid ist sehr klug, hinterläßt aber die peinliche Einsicht, daß man irgendeinen Landpfarrer wegen der infragegestellten Predigt glatt fortgejagt hätte, während man sich an den bekannten populären Pfarrer von New York nicht heranwagt.

Andre Denominationen sind vorsichtiger. So haben die Methodisten einen Dr. Buechner, einen bislang ganz unbekannten und untadelhaften Pfarrer, pensioniert, weil er kritische Ansichten über die Bibel vertrete. Und danach versuchten sie es ebenso mit einem ihrer Theologieprofessoren zu machen, einem Professor J. A. Rice in Southern Methodist University bei Dallas in Texas. Soweit im Süden der U. S. A. kann sich allerdings theologische Vernunft nicht halten; der Sturm der Entrüstung über den „Deutschen Ratig-

nalisten," den „Darwinistischen Evolutionisten, der schlimmer als Nietzsche" sei, wollte im christlichen Blätterwald des Südens nicht enden, bis die Universität ihr Mitglied preisgab, das nun in irgendeiner nördlichen Großstadt Pfarrer an einer welfoffenen Methodistkirche wurde. Das ist nun doch allerhand, aus einem ungläubigen Professor einen ungläubigen Pfarrer derselben Kirche machen.

Dem Methodismus erstand dann im Moody Bible Institute in Chicago ein Helfer, um den ungläubigen Nachwuchs von Theologen aus den Universitäten zu vermeiden. Bisher hatte es nur Stadtmissionare ausgebildet, jetzt aber eröffnete es einen Kursus für zukünftige Pfarrer. Natürlich kamen schon junge Leute genug, die vor den „Teufeln auf dem Professorenkathedera" sich fürchteten und billiger und bequemer in diesem Institut es beigebracht bekamen, „auf die buchstäbliche, persönliche, leibliche, sichtbare Wiederkehr Christi auf Erden als König" zu lauern.

Mehr Aufsehen als die Ketzerieherei im Methodismus erregte aber das Auftreten des Fundamentalismus in der Bischoflichen Kirche, dem Hochsitz von „Faith and Order," der ja alle Christen seit Jahren unter diesem Programm vereinigen will. Jetzt hat auch diese Kirche die Spaltung in sich. Dr. Lawrence, Bischof von Massachusetts, hält vor seinen Pfarrern einen Vortrag über theologische Wandlungen der letzten 50 Jahren, in dem er in der Frage der Jungfrauengeburt eine dem Prof. Fosdick ähnliche Stellung einnimmt. Das wird mit Schweigen übergangen. Nun aber greift ein Pfarrer im Süden, der Pastor der Trinity Episcopal Church in Fort Worth (Texas) das Problem auf und macht des Bischofs Ansicht zu der seinen. Und der Bischof von Texas will diesen Pfarrer L. W. Heaton vor sein Ketzergericht ziehen. Da treten 500 Pfarrer der Protestant Episcopal Church dem Standpunkt des Mr. Heaton bei, und die dadurch etwas unsicher gewordene Versammlung der Bischöfe in Dallas (Texas) beschließt daher am 14. und 15. November 1923, sich mit einem Hirtenbrief zu begnügen, der in allen bischöflichen Kirchen der U. S. A. verlesen werden soll. Dieser Hirtenbrief appelliert an das Ordinationsgelübde und das darin enthaltene wörtlich zu nehmende Apostolikum. Darin findet sich der Satz: „Den Glauben an die Bekennisse, die in jedem ordentlichen Gottesdienst der Kirche als Glauben des Pfarrers und der Gemeinde bekannt werden, zu leugnen oder als unwesentlich zu behandeln, ist ein Spiel mit Worten und muß uns dem Verdacht der Unehrlichkeit und der Unreellität aussehen."

Dieser Brief versetzte den Pfarrer Dr. Leighton Parks von St. Bartholomews Church in New York in solchen Zorn, daß er nach der Verleugnung des Briefs im Sonntagsgottesdienst seine amtlichen Kleider ablegte und im schwarzen Professorenengwand eine scharfe Predigt hielt gegen diesen Hirtenbrief, der es wage, Männer als unehrlich zu bezeichnen, die mit den Ansichten der Bischöfe nicht übereinstimmten. Angesehene Pfarrer der Episcopal Church, wie Russell Bowie von Grace Church in New York und Elwood Worcester von Emmanuel Church in Boston, bekannt durch die Emmanuel-Bewegung, rief er als Zeugen und Genossen seines und des Bischofs Lawrence Denken auf. Am gleichen Tag, 16. Dezember 1923, trat noch ein anderer New Yorker Pfarrer, Dr. P. St. Grant, ebenfalls von der Kanzel gegen die Bischöfe auf, und der bischöfliche Pfarrer Karl Neiland nahm vor Studenten

der Princeton Universität den modernistischen Standpunkt ein. Mit diesen Männern ist nicht so leicht fertig zu werden wie mit dem weltfernen Pfarrer Heaton von Fort Worth oder Weizschniwo. Die Protestant Episcopal Church ist augenblicklich in einer schlimmen theologischen Krisis, von der sich bisher nur die Unitarier und Congregationalisten frei gehalten haben.

Nun wäre ein so ernsthafter prinzipieller Lehrstreit in hochentwickelten Kirchen nicht möglich, wenn nicht auch die Fundamentalisten auf Besseres als auf Demagogie gründeten. Soweit ich sehe, ist der Ort, wo der Fundamentalismus theologisch unterbaut und unterstützt wird, Princeton Theological Seminary, ein altes streng konservatives Presbyterianer-Institut, das in seiner jetz im 22. Jahrgang erscheinenden Zeitschrift, „The Princeton Theological Review,“ die calvinistische Orthodoxie wissenschaftlich vertritt. Der Herausgeber dieser Zeitschrift ist der Theologieprofessor J. Gresham Machen, dessen Spezialfach das Neue Testament ist. Prof. Bultmann in Marburg hat „Theolog. Lit. Ztg.“ No. 1 ein Buch über „The Origin of Paul's Religion“ (New York, Maximilian 1921) von diesem Gelehrten vor und gesteht, daß er mit dem auf supranaturalen Faktoren aufgebauten Geschichtsverständnis des Verfassers nichts anfangen könne; dennoch widmet er dem Buch eine sorgfältige Besprechung in Anerkennung der Tatsache, daß Prof. Machen zuweilen auch einzelne kritische Fragen historisch richtig behandelt. Bei Machen, dem Gelehrten, ist es also wie bei der deutschen Orthodoxie: sie können ihren Weltanschauungs-Vorurteilen nicht treu bleiben. Dafür entwickelt sich aber der Systematiker Machen rapide zu einem ganz bornierten Verfechter des Fundamentalismus. Er veröffentlichte gleichfalls 1921 in der „Princeton Theological Review“ einen Vortrag vor einer Presbyterianer-Versammlung des Titels: „Der gegenwärtige Angriff auf die Fundamente unsers christlichen Glaubens unter dem Gesichtspunkt der Colleges und theologischen Seminare.“ In ihm führt er eine paulinisch begründete streng biblische Sünden-Gnadentheorie durch unter lebhafter Abweisung aller Glaubensauffassungen des Liberalismus; er beruft sich auf das schlechthin maßgebliche Bibelwort und verlangt von den Presbytern die Verteidigung der Gemeindeorthodoxie mit allen zu Gebote stehenden Mitteln. Machens ganze Darlegung ist theologisch keineswegs unwertig, sie enthält bedeutende Glaubensgedanken, die der kritische Systematische Theologe mit ihm teilt. Aber auf diese Möglichkeit geht der Verfasser nicht ein und raubt daher durch seine fanatische Opposition Freund und Feind die Geduld. Es ist die „rabies theologorum,“ die also zum Zwiespalt geführt hat. Neben Machen steht, wesentlich unwissenschaftlicher, der Systematiker C. W. Hodge, der Stephans Glaubenslehre als ein Werk der religionsgeschichtlichen Schule angezeigt hat, als wenn es dem Verfasser gleich sei, ob er christlichen oder muhammedanischen Glauben schildere. Er erklärt: „Die Bücher der Bibel in ihrer Gesamtheit und jedes einzelne sind in Gedanken und Wortausdruck, in Substanz und Form, gänzlich das Werk Gottes; sie enthalten mit absoluter Genauigkeit und mit göttlicher Autorität alles, was Gott hat mitteilen wollen, ohne menschliche Hinzufügung oder Beimischung.“ Solche Geister werden leicht vom Massenfanatismus weggerissen. So hat Princeton Theological Seminary den triumphierenden W. J. Bryan aufgenommen, als er seinen ersten Feldzug gegen die Evolutionslehre unternahm, und Prof. Machen stellt die Vorde-

rung, daß, wenn der große Krieg kommt, alle evangelischen Kapitalien und Anstalten den Fundamentalisten ausgeliefert werden müssen. Wie weit haben sich da die Gelehrten und die Gläubigen von den Glaubensstufen entfernt, die sie mit Ernst und Liebe, ohne Eigemuth und ohne Herrschaft verkündigen wollten! Faszismus und Fundamentalismus zeigen auch in der Theologie ihre Verwandtschaft.

Karl Bornhausen.

Breslau.

(*„Christliche Welt.“*)

The Changing Status of the Y. M. C. A.

Nothing stranger is coming to pass in the current religious life of America than the shifting of pioneer leadership from undenominational organizations back to the long-established communions that have been by many pronounced hopeless in their conservatism. In no place is this shift more marked than in the changing status of the Y. M. C. A. The leaders of that powerful body appear to be insensible to the stages by which a body that once represented spiritual daring and adventure has come to stand for conventional thinking and religious standpatriotism. Yet it is a fact that the seeker after new trust within American religious life today, the man who would find in the gospel a powerful solvent for present evils, can more easily discover comradeship and a sense of hospitality within the circle of any one of a number of the denominations than within the atmosphere of the association.

The Young Men's Christian Association—and what is said here of that body applies with equal force to many other extra-denominational organizations—came into being as a protest against the narrow outlook and field of service of the churches as they were a bit more than a half-century ago. It protested, and rightly, against the one-sided view of religion that tended to confine the ministries of the gospel to a set round of meetings held within consecrated walls for the edification of an elect few. It set up its standard, "Spirit, mind and body," and under the inspiration of that rally-cry evolved the great program of activities that has made the Y. M. C. A. a civic factor of importance in practically all the cities and many of the rural districts of the world.

The church has acknowledged the validity of the criticism of her program implied in the type of Christian effort undertaken by the Y. M. C. A. More and more church edifices, especially in the cities, have come to include the same features that are found in association buildings, and church staffs have been recruited to carry on much the same sort of a program. To read the list of weekly activities of a city church that has been institutionalized and of an association branch is to read but two versions of one basic program. Occasionally, an association leader has complained—although not for publication—of this similarity of effort. In truth, it should be regarded as the finest possible tribute to the wisdom of the association in its approach to our modern life. The institutional church, whether in city or country, is the church acknowledging the association as pace-setter.

It is this function as pace-setter that gives the Y. M. C. A., or any other organization outside the usual group of Christian agencies, its justification for being. If the denominations were doing all that should be done to bring the spirits, minds and bodies of men everywhere under control of the right, then the entrance into the field of an association, or other body, seeking large sums for its support and draining away the interest of potential leaders, would be an impertinence. The Y. M. C. A. has never denied this. In fact, it has been upon this precise platform that it has made its most effective appeals for support. It has maintained—and probably its leaders would still maintain—that it has been because of the failure of the churches to pioneer that it has been necessary for such a body to come into being and to carry on the extensive and expensive programs which have become characteristic.

The only trouble with such a plea at this stage is that it is not true. In regard to questions and problems of highest importance in our present religious world, the Y. M. C. A. is drawing its support too largely from sources that are open because it is not in a pioneering mood, because it is frankly conservative, or because it is following a hush-hush policy. This may not be true of all association branches; it is not true of some leaders. But, in so far as the general standing of the association is concerned, it is certainly looked upon at present as being the abode of that conservatism which will offset the radicalism alleged to be cropping out, *mirabile dictu*, in the denominations! Take three fundamental matters now up for discussion in the religious world, and see how true this is.

Not for a century has there been more theological stress and strain than just now. All sorts of ideas about God, about Jesus, about salvation, about the Bible, about the nature and destiny of man, are being tossed up into the air of current thinking. One cannot read the daily newspapers without knowing that such matters are living issues. And never was there a better day for religious leaders with the pioneer spirit to inspire the adventurous souls of men to launch out upon a quest that shall bring them, at last, through the confusion of the hour to some sure harbors on the coast of a reasoned knowledge. Here and there, in association circles, men are attempting to do this. But, on the whole, the policy of the Y. M. C. A. is either to ignore the issues altogether or to come down solidly upon the side of the old order. Within recent weeks we have been in the building of an important association, where the general secretary had announced a position of absolute neutrality upon present theological issues, to listen to an evangelist making one of the bitterest and most illiberal fundamentalist harangues that has come to our knowledge. And almost everywhere the effort seems to be to guard the association against the danger of having it said that, under the cover of its expensive roofs, men are thinking dynamically about these matters that lie so near to the heart of Christianity.

The timidity of the association in dealing with industrial problems is equally notorious. There is money almost without stint for various

side services in connection with industry. When it comes to giving men sandwiches, clean beds, a quiet spot in which to read the papers, or the benefit of noonday shop talks, the Y. M. C. A. is quick to function. But when it comes to grappling with those social and economic conditions out of which rise so many of the evils of our modern industrial society, there is not visible any intense eagerness to suffer burned fingers. The present-day Y. M. C. A. will hardly attract discipline from millionaire supporters for turning out an Interchurch Steel Report. But it will gladly run an attractive association center in almost any steel town in which the companies will provide the funds. Again, there are men within the association with plenty of social vision and courage. But the atmosphere of the movement as a whole just now is to be content to deal with results, and to pay as little attention as possible to causes, remembering always that big names on boards of directors and big contributions toward annual budgets do not come easily to such bodies as give evidence of too great curiosity concerning sources of wealth. It is a rare association that does not, in these days, have its classes in the art of success—success being measured according to the familiar standards of the American Magazine. It is a rare association that has any vital interest in the discovery of industrial injustice in its community, or program for the correction of that injustice.

In all the discussion that has arisen among western Christians concerning war, the association has been conspicuously silent. All kinds of ideas have been vented in all kinds of religious groups. But in the Y. M. C. A. there has been almost nothing more than a reaffirmation of loyalty to government. Here again is a hot subject; one that is likely to burn a good many fingers before it cools off. It happens, likewise, to be the subject by which the claims of any religious group to ethical leadership will be most severely tested. It is a subject that seems certain to lead to almost limitless discussion, and which may easily, before it is decided, discover such profound differences of opinion as to imperil social standing or financial backing, or both. Again, there are Y. M. C. A. men who are coming magnificently to the front in the discussion of war. Sherwood Eddy is, of course, the outstanding example. But there are other Y. M. C. A. leaders who look upon the pioneering of Eddy and his friends in this dangerous field as almost scandalous, and are loud in their suggestions that these prophetic souls be immediately separated from any connection with the organization. If, then, these men insist upon dealing with such a subject, on their own heads be the result. At least, the Y. M. C. A. will be in no danger of a diminished budget.

On every one of these three major issues—theology, industry and war—while the Y. M. C. A. is backing and filling and seeking to discover the safe and obscure course, the much-despised denominations are girding up their loins for action. With much that the denominations do, and with more that their leaders say, we can have little sympathy. In many instances they are as likely to come down on the conservative side as any other. But at least they are not pussy-footing. There is every indication that, before the end of this year, these three issues

will be clearly before every major denomination in America for settlement. And young men who feel the need for a religious alliance that shall put them in touch with a modern ministry of realities will be forced to find it, not in such organizations as the association, but in the denominations.

This is a momentous change in American religious life. The young men who came out of the colleges twenty or thirty years ago with a vision of unconventional but strategic service for the kingdom of God naturally turned toward the extra-denominational bodies for their chance. The young men who are coming out of the colleges today with the same vision—such young men as made up the recent Louisville student convention—are finding it easier to make their dreams understood within the organized churches. In this one fact it is possible to find an earnest of a vitalized religious leadership just ahead for the denominations. In it, alas, there is also warning for the association.

The Christian Century has never been noted as a champion of denominationalism. It does not now abate in one jot its opposition to the spiritual loss that comes out of the system of denominational competition. But it takes heart for what the church of the future is to be in this discovery that such church forces as we now have are more ready to deal with vital religious issues than those who have thought pioneering must be outside all the communions. And, to the leaders who favor the hush-hush policy, we commend certain words of Jesus: "He that loveth his own life shall lose it."—*Christian Century*.

American College Government

The social organization of the American college and the premium on social standing marked by the position of the A.B. degree have resulted also in a conflict between the aims of the undergraduate college and the ideals of research. The naive attitude of the American student towards truth, his notion that his professor lives in an illusory world of dreams in his pursuit of the vain goal has prevented a conception of the purpose of the college and of the university. The American undergraduate has wrought the college in his own image. It exists to give him a happy life, to enable him to make those friendships which will be worthwhile, and to take advantage of the opportunities for leisure and personal enjoyment which will be afforded him in his successful career on graduation. The American undergraduates would spurn the idea that the university exists for the increase of truth, and that he is a recruit enlisted in this crusade. Hence the smug self-satisfaction of many an American undergraduate in the class-room, his laziness and his indifference to the feast of learning set before him. Hence the over-crowded schedules of teaching hours of the American university professor, who is expected to give at least twice the number of hours of instruction assigned to his European colleague. Hence the emphasis in the awarding of budgets and of promotions to the popular and the interesting, the humorous and the entertaining professor. Hence the over-emphasis upon output in the student's mental life, before there

has been any real intake. Hence the whole American system of credit bargaining with students, by which the faculty sells as dearly as possible its cherished honors and degrees, and the student buys at the bargain counter as cheaply as he can. The struggle against all this has begun, and there are signs of the approaching victory. Henry Noble MacCracken in the *Yale Review*.—*Lutheran Quarterly*.

BOOK REVIEW

(When ordering books, please mention this Magazine)

NOTE—Reviews, when not signed, are by the Editor.

Sketches from the History of the Church, by G. E. Hageman. Concordia Publishing House, St. Louis, Mo., 1924. 299 pages. \$3.00.

The book is based on the "Lebensbilder aus der Geschichte der christlichen Kirche," by Dr. E. A. W. Krauss, published in 1911. It is not simply a translation of the former work, but a free rendering of it. In the form of biographical sketches it gives a description of the general development of the Church down to Reformation Times. After that period it has a chapter on "Pietism and Orthodoxy." The balance of the book, 100 pages, i. e., one third of the volume, is entirely taken up by the History of the Lutheran Church in the United States. There is not a word in it on the development of Protestantism in Europe in the 19th century, or on that of American Protestantism, outside of the Lutheran communion. It is, therefore, a book designed and written for American Lutherans.

Nevertheless, that part which deals with the history of the ancient and medieval church will make a general appeal. It is written in a popular style, it presents a vivid portrayal of the leading personalities in each period and, through them, of the times. The account of the Reformation era is also well worth reading. The Lutheran bias is naturally there, but not in such a way as to offend, as far as we see. The last part will be welcome to those non-Lutherans who seek an acquaintance with the development of the chief Lutheran bodies of this country, even if the doctrinal controversies which abound in these churches, are not to their taste.

Great credit must be given to the technical side of the book. The paper is splendid, the type beyond criticism, large and very readable. Concordia Publishing House is especially proud of the illustrative feature, and rightly so. There are in the book about 50, in part, quite rare woodcuts, about 30 plate engravings, and, in addition, seven double-page engravings and five reproductions in color, the latter perfect works of art.

All in all a magnificent book, and, for the purposes mentioned, a very commendable work.

Popular Commentary of the Bible, by Paul E. Kretzmann, Ph.D., D.D. Concordia Publishing House, St. Louis, Mo., 1923. Four volumes (each 7-800 pages), \$4.50 per volume, with the exception of the first, which is \$5.00.

Concordia Publishing House has indeed put a monumental work on the market with the completion of the four volumes of this commentary. And it seems even more stupendous when we consider that it is the production of one man, Dr. Kretzmann, now a professor in Concordia Seminary. He gave to it the undivided labor of four years, from 1919 to 1923, making his expositions entirely from the Hebrew and Greek texts.

The fact is stressed that it is a *practical* commentary. "Its purpose is to open to the common people the portals of the marvelous treasure-house of God's wisdom, not in order that people might admire the golden portals, but that they might adore the divine fulness of God's wisdom and truth." We are informed that the Publishing House has been successful in selling the volumes to many Sunday school teachers and other laymen. Nevertheless, the large majority of buyers will of necessity be ministers. Hence there should be, in our opinion, a discussion of what historical criticism has to tell us of the origin of the books of the Bible. This is, however, not done anywhere. On the contrary, every word of the biblical text is accepted as given by divine inspiration. The author's conception of the inspiration of the Bible is given under the well-known passage, 2 Tim. 3: 14-17: "The Scripture was inspired by God, not in the manner of a mechanical transmission, but in such a way that God breathed His Holy Gospel, His Word, into the minds of the writers, incidentally making use of their intellect, of their mental ability and equipment, in producing a series of books which plainly show the peculiarities of the writers, and yet are, word for word, the product of God himself." Now, of course, we also believe, that God's Holy Gospel was delivered to us plainly and reliably, but it does by no means follow that all that we have in the Bible is, equally and in the same way, word for word the product of God himself.

As a result of this view of inspiration all the labors of Old or New Testament criticism are disregarded in the book; they are not even mentioned. The traditional idea of the authorship of the biblical books, the time of their origin, etc., is accepted without any hesitation. If Jesus, quoting a word from the Old Testament, does it under the name of Moses or Isaiah, then this establishes the question of the authorship of the book in which the quotation occurs—as though it had been the function of Jesus to set his contemporaries right on such questions!

Moses, then, according to Kretzmann, wrote the whole of the Pentateuch, with the exception of the last three sections that speak of his death. These latter are an addition by the inspired author of the Book of Joshua. The body of Moses, by the way, was, according to Kretzmann, taken to heaven and there changed to a spiritual body. Thus he could later appear to Jesus on the mount of transfiguration. The theory of the Deutero-Isaiah does not even receive the honor of being

mentioned. The commentator apparently does not realize the difficulty of the fact that the prophet, in the second part of his book, seems to be talking to a people in bondage, although Isaiah himself lived 125 years before the Exile.

To what lengths the author's belief in verbal inspiration leads, is e. g., seen in Joshua 10, the famous passage containing Joshua's prayer: "Sun, stand thou still upon Gibeon, and thou, Moon, in the valley of Ajalon." Kretzmann says: "The command was a heroic prayer to the Lord and Creator of the world to interfere in the order of nature and not permit the setting of the main lights controlling the division of time until Israel would have completed her vengeance upon her enemies. The sun and moon were held back, they did not continue their course until . . . Thus the living, almighty God wrought a great miracle, for the religious destiny of the world was at stake." His faith is, indeed, one that removes more than mountains, but it is not a convincing faith.

His literalness of exposition is naturally especially jarring in the Old Testament. The six days of the creation are days of 24 hours each. Before the division of land and water, on the third day, there had been "a mixture of solid and liquid particles in the mass composing chaos." After God's word about the springing up of vegetation, Kretzmann says: "The mature plants were thus brought into being by the word of God's power. It was not a gradual generation—but the fully developed specimens were brought forth."

But it would, of course, not do to follow the author step by step and show the many impossibilities which result from his idea of inspiration. It vitiates for us to a very great extent the enjoyment which we otherwise would find in his work. And we hold that it is a good and necessary thing even for educated laymen and Sunday school teachers to be taught a more enlightened, more scientific and more up-to-date theory of inspiration.

On the other hand, we readily admit that there are a great many among us who have the same traditional conception of the Bible as the author of this commentary; who have no desire to become acquainted with the findings or theories of the critical school. That this large class will thoroughly enjoy great parts of the work, we do not doubt. In the historical books of the Old Testament there is hardly more than word explanation. In the Psalms and Prophetic writings there is more that is more directly available for moral and religious edification. On the whole the comment in the Old Testament is very brief; there is hardly an attempt at practical application, much less of homiletic suggestion.

The exposition of the New Testament is given with a great deal more of fullness and detail. This becomes at once evident when we notice that two big volumes as large as those on the Old Testament are given to the New. The first of the two comprises the Gospels and Acts, the second the rest of the New Testament. Paul's letter to the Romans receives 86 pages. Here the author has full play to expound the gospel of free grace and to show the thoroughly biblical nature of

Luther's doctrine of the justification by faith. But in a similar way all the epistles of Paul are fully and exhaustively treated. Hebrews was, according to Kretzmann, written by a pupil and close companion of Paul, probably at the suggestion and under the direction of Paul.

The two volumes on the New Testament are a rich mine of biblical instruction. Since all the scholarly apparatus, so prominent, and often too prominent, in other commentaries, is eliminated, all the space is given to a real expounding of the text. The careful reader of these books is bound to derive great profit from the clear exegesis of this commentator. Preacher and layman alike will here find wholesome food for their religious needs.

There are interspersed in the two New Testament volumes "Special Articles and Excursus" on various topics. Some are to the outsider surprising, as, e.g., the one on "the Obligation of a Rightful Betrothal," where the writer tries to show from the Bible, that a real betrothal is equivalent to a marriage. Another on the "Baptism of Children"; here he makes the astounding claim that little children can believe and do believe. He reasons that, because the Kingdom of God belongs to the children and only believers in Christ can enter the Kingdom, therefore the children are believers in Christ and may be baptized. Imagine children, a week old, believers in Christ!

There are short articles on the "Logos of John" (the term not borrowed from Philo, says Kretzmann); on "the Sermon on the Mount." In this sermon Christ teaches the inadequacy of Old Testament legalism and gives a lesson in true sanctification. The efforts of those who seize upon the Kingdom idea in this sermon, and find here the germ-thought of the Social Gospel are condemned. In another article the "So-called Social Gospel" is "rejected with uncompromising emphasis." "Our life here on earth is but a preparation for eternity. Christ says, 'My Kingdom is not of this world,' and the Bible stresses the other-worldliness of Christ's reign. We are in the world, but not of the world, and await with eager longing the day of the revelation of the Kingdom of Glory."

Thus we see that the author is Missourian in his theology from the center to the circumference; which, of course, we expected since he undertook his labors by the authority of his Synod—and no prophecy in the scripture, or any doctrine of the church, admits—in Missouri—of any private interpretation.

We cannot take time here to dwell on the distinctive points of Missouri Lutheranism in detail, although they are all, at the proper place, discussed in these New Testament volumes. It is well known that the Missourians are the strictest section—not to say, sect—of Lutherans in this country; which certainly means a great deal. They have fought our own position—the platform of unionism—from the beginning. Their Walther called Church Union an anti-Christian work, full of evil ("unheilvoll"). They have never changed their views; so we may well say that as a church we are as far from them as the east is from the west. The tendency in the other churches of Protes-

tantism is all our way. So we need not quarrel with Missouri. Besides, since the development of religious thought today is threatened with too much modernism, it is well that there are some churches which by their very conservatism and aloofness constitute the necessary counterbalance.

The whole work is a monument to the industry and ability of the writer and to the enterprise of Concordia Publishing House. The Evangelical Synod has as yet nothing to compare with it.

The four volumes are in green buckram, with red leather titles; the binding is uniform, the type very clear and legible, the paper white and heavy. We congratulate Concordia on their great achievement.

Faith and Health, by Charles Reynolds Brown, Dean of Yale Divinity School. Thomas Y. Crowell Co., 1924. Revised and enlarged edition. 284 pages: \$2.90.

In the contention about the possibility and scope of mental healing this book is apt to be an intelligent guide. Modern faith cures, Christian Science, those who practice the method of suggestion, all, though starting from different premises, seek to bring about physical health by the influence of the mind. There are those who would discredit this method altogether, but the prevailing tendency is to see in it a new road of therapeutics that may lead us to surprising results.

The author is a strong believer in mental healing. He thinks it has done great things in the various cults and schools mentioned above, but that it should be definitely linked up with religious faith, and that its legitimate field as well as its limitations should be plainly marked off.

Starting with the miracles of Christ he makes an effort to explain most of them as instances of psychotherapy, being based on the action of a dominating personality on receptive minds. He does not entirely identify them with acts of suggestion, but very nearly so. He is going too far here; besides, if they were, there are other works—raisings from the dead and nature miracles—that could not be so explained. So we don't see that he gains much for his later claims by the position taken in the first chapter.

In the discussion following, his chapter on Christian Science is most interesting. He writes from full knowledge of the cult, having himself received the diploma of a healer and being personally acquainted with its leading exponents. He grants that Christian Science has healed many cases of functional disorder, in the same way and by the same law as in ordinary suggestion, but that it has wholly failed in the cure of organic diseases. The inconsistencies of Mrs. Eddy's metaphysical system, its absurdities and crack-brained impossibilities are duly ridiculed.

In dealing with the schools of suggestion the writer seems to us to give too much credit to Mr. Coué, of every-day, in every-way-getting-better fame. The healing power of suggestion, however, when used by

a Christian and drawing on religious truth and scripture promises, is according to him unquestionably great. He offers himself ten sets of "aids to suggestion," composed of scripture passages, which are to banish fear, bestow confidence, induce sleep, promote healing, etc. He has tried them for many years and found them highly successful. By the way, it is one of the interesting features of the book that it contains so many references to the personal life of the author where his theory was tested or an experience gained that gave him new light.

In the closing chapters he preaches his "Gospel of Good Health." It consists mainly in the teaching that as man thinketh, so he is; that thinking right thoughts will act beneficially on the physical nature; and on the power of faith, of firm religious expectation to reach down into the sphere of the diseased life and conquer it with God-given health. Nevertheless physical healing is only a by-product, not the chief point of religion. The minister should not turn his pulpit or study into a clinic for mental healing. Besides, we can't expect to heal all diseases, we are confined to functional disorders, although the experience of a believing church may disclose new fields of therapeutic experience in the future.

The church should work in harmony with the physician. Drugs, surgery, hygiene, environment are all essential factors in the fight for better health. Yet, in the domains of psychotherapy there are sources of healing power in religious faith and scripture aids, as yet only barely touched.

The book is helpful and interesting from start to finish. We commend it for careful perusal; it is freshly written, holding the attention throughout.

Suburbs of Christianity, by Ralph W. Sackman. The Abingdon Press, 1924. 224 pages. \$1.50 net.

The strange title of this book of twelve sermons, by the pastor of the Madison Ave. M. E. Church, New York City, seems to promise a discussion of the growing influence of Christianity over the areas lying beyond the "corporation line" of the church, such as are generally treated in sermons on the social gospel. This is, however, not altogether the case. While such subjects are incidentally considered, there is little continuity in the discourses. Still they make a ready appeal for they are thoroughly modern and in close touch with the currents of thought affecting the man in the church of the large city.

The theological position of the writer is clearly stated. He believes in the divinity of Christ, such belief being stressed as based on personal experience. The matter of spiritual experience is emphasized as vital throughout the book. He makes it plain though, that he is not a heresy-hunter and has no patience with the fanatic who wants to drive the earnest pastor of liberal views out of his pulpit (one thinks of Mr. Fosdick.)

Those who are opposed to the larger applications of the gospel are told that if they wish a simple, purely individual gospel, they can

find it in Buddhism, whose teachers define religion as "a device to bring peace of mind in the midst of conditions as they are." But that is not the "good news" of Jesus. He came to usher in God's Kingdom of brotherly men. To help in that the very latest in social organization and leadership is required. In "Easter's Growing Evidence" the authenticity of Christ's resurrection is strongly demonstrated, also the fact that the mind is more than a function of the body; it is our higher self. And this needs the other world for the realization of its ideals.

In the last chapter, "The Church and the Cults", New Thought and Christian Science receive a fair and sober discussion. The latter makes too much of the mind, the former has a pantheistic tendency. Both put too much weight on health and prosperity. They don't understand the lesson and purpose of the cross. Christianity may accept certain phases of their teaching. But the gospel of Christ shows its divinity by its superiority and the all-sidedness of its message. The future belongs to it.

The sermons are thoughtful in substance, clear in presentation, fresh of style and altogether timely.

A Casket of Cameos, by F. W. Boreham. The Abingdon Press, 1924. 211 pages. \$1.75.

This is another of Boreham's annual productions. His manner and style are well known. But it would not be sufficient here to praise his grace of diction, his skill to make much out of little, the touching pathos with which he so easily thrills us. This is another volume of "Texts that have made History." The other two are "A Bunch of Everlastings" and "A Handful of Stars." We prefer these books by far to those others where he gets his inspiration from commonplace sayings or incidents, as e. g., in "Rubble and Roseleaves," or "The Luggage of Life." While these latter have merit, they lack the unifying bond and the historic interest.

In the book before us he gives us 24 texts that have marked an epoch in the lives of men whose names are, in part, on the honor roll of history, as, for instance, those of Brainerd, Cardinal Newman, Melanchthon, J. G. Paton, C. G. Finney, Lord Shaftesbury, and others. The one that interested us most is W. M. Thackeray's text, from the 37th Psalm: "I have been young, and now I am old, etc." Thackeray makes this the text that comforted old Colonel Newcome, the poet's noblest character, in the break-down of all his happiness. The last scene in the Colonel's life is pathetically described, and it is indicated that Thackeray here expressed his own Christian philosophy of life.

The inspiring and sustaining power of Bible verses is beautifully shown. For purposes of illustration in sermons and addresses there is hardly a better book than this.

Deuteronomy, a Prophetic Lawbook, by L. B. Longacre. Methodist Book Concern, 1924, 124 pages. 75 cents.

This new addition to the Life and Service Series makes the book of Deuteronomy available for study by Sunday school teachers. It selects from the book those passages which have a relation to present-day problems and civilization. With modern scholarship it is held that Deuteronomy was the book found under King Josiah (2 Kings 22-25), and whose discovery caused him to institute his great reform. It marks an advance on previous development in so far as it emphasizes the fact that Jehovah is the only God for Israel and should be worshipped at one shrine only, i. e., in Jerusalem. There are in the book distinct limitations of religious-and moral knowledge, as, e. g., the terrible punishment meted out to offenders (13: 16-18) imposed by divine command. They are a result of a lower stage of religious insight and must be judged as such.

The law code (chapters 12-26) seems at first to offer little to the Christian reader, but the author seeks out sections of abiding value and shows that in them the prophetic spirit which taught first Israel, then the world the social applications of true faith, is to be found here. He has a fine chapter on "the goodly fellowship of the prophets."

The teachings of the book are given in twelve chapters. The language is in popular interesting style, and the volume cannot but be helpful both to layman and preacher.

Is God Limited? by Bishop Francis J. McConnell. The Abingdon Press, 1924. 297 pages. \$2.00.

The question of the finiteness of God has lately been raised by H. G. Wells in one of his novels ("The Living Fire"). He is not a Christian in the accepted sense of the word, but he wants to hold to a more or less theistic conception of the universe. The World War with its complete collapse of the moral sense of so-called Christian nations and the magnitude of suffering of the innocent seemed to him the breakdown of a belief in a wise and good ruler of the universe. It appeared to establish the fact that, if there is a god, he is limited by the nature of the universe and of man with whom he has to deal. He needs the co-operation of all those who have the ideal of a better world and are willing to work towards its realization.

The solution of the problem which Wells suggests seems no solution at all to most people, but it induces the author of this book to take up the many difficulties that the existence of unconquered evil in nature and man indeed presents to one who believes in a wise, good and omnipotent supreme being. He modestly does not claim to have solved the problem or problems. All he hopes to do is to put the question in such a way that we know what it is about and may at least come measurably nearer to an understanding.

In the first two sections of the book he discusses God in relation to the universe and to the world of men. The mere fact that God is placed in relation to a material universe and to a world of beings

with a certain amount of freedom, seems to many to preclude the possibility of absolute freedom in God. Or else, if such freedom is demanded for Him, He seems responsible for the physical and moral evil in the world. He is therefore either not good in the absolute sense or not omnipotent. The writer endeavors to show that the case is not hopeless. He says we cannot give up our belief in God, even if it is only a postulate of our reason to satisfy the cravings of our moral and mental nature. This, by the way, is the Kantian standpoint. The bishop cannot be unaware that the Christian faith in God rests on something better than a postulate, that is rather the product of spiritual experience, of our experience of salvation in Christ; furthermore, that our whole conception of God does not rest on logical or moral deductions only, but on the revelation of Scripture, whose adequacy is vouchsafed to us by that spiritual experience. We say, the bishop cannot be unaware of this; it is, however, not expressed.

How this faith in an absolute God can consist with the reign of law in the world and of freedom in man, is discussed in detail. We might say with the author that he has not solved the problem: no one ever has. All he does is to indicate that with good intentions we may move forward toward a better state of affairs. He is optimistic in spite of all discouragement. In speaking of the war he might have, no, he should have, we think, more sternly rebuked the awful sin of the church in sacrificing all her ideals, and her present sin of not doing anything to remedy the untold evil done by the war and the peace.

The last section discusses the difficulties inhering in the conception of personality when applied to God. Christ according to him, had the function of showing what God is like. God may be called super-personal. Personality to us has limitations. To say God has a character, limits him. But this is unavoidable. Personality is to us the highest we know. So He revealed Himself in Christ, a person. Christ is, as to God and our knowing of Him, the last word.

The Builders of the Church, by Robert L. Tucker. The Abingdon Press, 1924. 336 pages. \$1.40 net.

Gives interesting sketches of the lives of men who occupy important places in the history of the Church. In all 32 such are given: Athanasius and Augustine in the old Catholic Church; Hildebrand, Bernhard and St. Francis in the medieval. Then follow the Reformers; next Grotius, Loyola, Roger Williams, John Wesley and John Edwards. In the last part, "the Modern Movement", we have F. Asbury, Wm. Channing, the Unitarian; Horace Bushnell, Livingstone, Ch. Kingsley, A. R. Wallace, the scientist; William Booth, Gen. Robt. Lee, Booker Washington, and others. We see the author is broad-minded. He is able to find admirable traits everywhere; and whether a man is in the pulpit or not, whether he is a theologian or an educator or a soldier, he may help build the church.

The sketches contain much of interesting detail, and will appeal to young people especially.

Christian Ideals in Industry, by F. Ernest Johnson and Arthur E. Holt. The Methodist Book Concern, 1924. 136 pages. 75 cents (postage extra).

A plea for industrial democracy. In 13 chapters the authors show how the "game" is played now, from the side of the employer as well as from that of the employee, and how new motives and standards for the industrial life could be found in the gospel of Christ.

America received her ideals of economic individualism, individual initiative, economic freedom from the old Manchester School of British economists. It was the school that insisted on a policy of "laissez faire" on the part of the state. Legislation was to interfere as little as possible in business. It has, with the growth of the factory system, developed farther in this country than in any other. Its product is the capitalistic system. This system has so far never been surpassed in efficiency, efficiency measured by the standard of production. But it has set the world of labor against the world of capital. It has to a large extent removed the human factor from business considerations, and taught both sides of the struggle to rely on force, backed by organization and solidarity.

The time has long come when people began to know that a getting together of capital and labor was necessary. The interests of both sides seem antagonistic, but a common ground must be found. There is no other way but the way of Christ. "Business for profit" must give room to the idea of "business for service". This latter principle is often called unpracticable; it must be admitted that its practicability has never been demonstrated. Still it is hard to see why if man can be regenerated, his relationships cannot. Cooperation, in the nature of the case, must be better than competition.

The solution of our industrial problem is not in cooperative groups or even joint-stock ownership (capital and labor), but in industrial democracy. As political questions are decided by the whole citizenship, so must industrial problems. This is the way to the true pacifism of industry. Neither capital nor labor alone can decide the question at issue; the third factor, the general public, must be called in. The education of the whole people in industrial democracy will bring us approximately nearer to the solving of the most pressing problem of the time.

In this process the spirit and ideals of Christ's Kingdom are the principles that alone can assure successful development. These ideals cannot be dogmatically laid down, must be gradually worked out.

The book deals with the matter in hand sympathetically and intelligently. It is a good text-book on principles, for young as well as older students of the industrial situation.



Unsere Stunde kommt! Erinnerungen und Betrachtungen über das nachrevolutionäre Deutschland von Kurt Anker, Major a. D. Leipziger Graphische Werke 1923. 243 S.

Höchst interessante Betrachtungen über die Nachkriegszeit von einem Offizier, der in der kronprinzipialen Armee im Krieg eine wichtige Stelle inne hatte. Anker ist auch politisch ein gut geschulter, offener Kopf.

Den Zusammenbruch des deutschen Heeres erklärt er teils aus der schrecklichen ökonomischen Lage, teils aus innerer Zermürbung durch sozialistische Wählerarbeit und alliierte Lügenpropaganda. Der so hoffnungsvoll beginnende Vorstoß im Frühjahr 1918 (auf die Kimmelfstellung) mißlang, weil sich die siegreichen Truppen auf die englischen Vorräte stützten. So wurde kostbare Zeit verloren, und die englische Armee konnte nicht von der französischen getrennt werden. Die große Offensive Fochs, durch Einheit des Oberbefehls und das Enttreffen der Amerikaner ermöglicht, war dem Nachrichtendienst bekannt und der Heeresleitung angekündigt. Dennoch wurde versäumt, sich darauf genügend vorzubereiten! Das war der Anfang vom Ende. Der geordnete Rückzug der deutschen Armee war das letzte Meisterstück des Generalstabs.

Die Frage ist aufgeworfen worden: Warum konnte Regierung oder Heeresleitung nicht die Revolution verhüten? Als Antwort ist: „Der notwendige Trocken Abenteurerblut, der in solchen Lagen allein den Mut zur Tat bringt, fehlte uns allen ohne Ausnahme. Und darin liegt unser aller große Schuld.“ Die weitergehende Frage, warum Deutschland sich einer feindseligen Welt gegenüberübersah, wird u. E. nicht genügend beantwortet. Neben der Unfähigkeit der politischen Leitung im Krieg hätte doch auch zugegeben werden müssen, daß sich die deutsche Politik von Anfang an gegen die demokratischen Strömungen der Welt ablehnend verhielt (vgl. Deutschlands Stellung auf der Haager Konferenz, s. darüber A. Whites Selbstbiographie) und dadurch es möglich mache, ihm Weltbeherrschungspläne anzudichten.

Es wird dann die chaotische Zeit des Bürgerkriegs (Spartakisten), das sozialistische Regime, der Kapp-Putsch, das Wühlen des Bolschewismus in Deutschland beschrieben, alles aus direkter Anschauung.

Schließlich, nach all dem Jammer des Zeitgeschichtlichen, wird das Fazit gezogen. Der Sozialismus hat seine Versprechungen nicht gehalten, das Volk wendet sich von ihm ab. Der Internationalismus, das Weltbürgertum, von Juden und Sozialisten vertreten und gepriesen, ist für Deutschland mehr als für sonst ein Volk ein absolutes Uebel. Das wird immer mehr auch den Zionitikern klar.

Die Zukunft gehört dem nationalen Gedanken, getragen von einer konstitutionellen Monarchie und einem sittlich erneuten Volk.

Frankreich ist der Todfeind deutscher Einheit und Macht. Es hat Deutschland wehrlos gemacht und bedroht seine Zukunft. Der Tag wird kommen, wo die Umstände es Deutschland gestatten, seinen Platz an der Sonne wieder zu gewinnen.

Ein höchst anregendes Buch, lebendig geschrieben, aus dem Wirr der Zeiten heraus, dennoch mit hoffnungsvollem Herzen.

Das Alte Testament und die Kirche der Gegenwart, von D. Dr. Ernst Sellin. A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung 1921. 103 Seiten.

Man erinnert sich, daß im vorigen Jahr die deutschen „Alttestamentler“ eine Zusammenkunft hatten, bei welcher, wie es hieß, sich bezüglich des Alten Testaments in wesentlichen Dingen eine überraschende Übereinstimmung zwischen Radikalern und Konservativen herausstellte. Dies ist nicht so zu verstehen, als wenn die Radikalaten sich mehr und mehr der traditionellen Auffassung genähert hätten, sondern vielmehr so, daß die Konservativen die Wellhausen'sche These von der Priorität der Propheten und dem späteren Auftreten der Gesetzesreligion angenommen haben. Nur ist man jetzt in beiden Lagern geneigt, in der Geschichte Israels die leitende und vorbereitende Hand Gottes anzuerkennen.

Auf diesem Standpunkt steht auch Sellin in diesem Buch. Er richtet sich in demselben besonders gegen Friedr. Delitzsch („Bibel-Babel“ und die „große Täuschung“), welcher das Alte Testament für einen Abklatsch aus babylonischen Quellen und für eine bewußte Fälschung erklärt; ferner gegen A. Harnack, welcher in seinem „Marcion“ (mit diesem alten „Kebel“) dem Alten Testament die Kanonizität abspricht und es von der Bibel trennt wissen will. S. akzeptiert, wie gesagt, die Refutate der Wellhausen'schen Kritik insofern, als daß die bisherige historische Ordnung alttestamentlicher Entwicklung, die „Gesetz und Propheten“ heißt, umgelehrt werden müsse in „erst Propheten, dann Gesetz.“

Moses ist nicht ein Gesetzgeber im altgewohnten Sinn. Bloß die zehn Gebote mögen auf ihn zurückgehen. Die ausgeführte, besonders zeremonielle und Opfergesetzgebung von Leviticus und dem 4. Buch Mose ist ein Produkt der im Exil sich entwickelnden Gesetzesreligion. Die eigentlichen Schöpfer Israels und seiner Religion sind die Propheten. Sie lehrten das Volk den Glauben an den Einen Gott, der Gehorsam, sittliches Leben forderte, nicht Opfer. Das Volk war aber nicht imstande, sich zu dieser idealen Höhe zu erheben, und als die großen Propheten hinstarben, und an ihre Stelle Epigonen traten, auch der nationale Zusammenbruch Israels in die Stille des Exils brachte, da schien die einzige Hoffnung auf Erhaltung der Religion in der Aufrichtung von zeremoniellen und gesetzlichen Schranken zu liegen. Diese Entwicklung erreichte in Esra ihren Abschluß. Die Schicksale nach der Rückkehr trugen das Ihre dazu bei, diese Verknöcherung in der Richtung eines „Judentums“ noch zu befördern. So entstand das gesetzesstreng, veränkerliche, selbstgerchte Israel, das wir vom Neuen Testament kennen, und dem gegenüber Jesus die Aufgabe hatte, wieder wie die Propheten, nur in ungleich höherem Maß, die Anerkennung Gottes in Geist und Wahrheit zu verkündigen. Er schließt an das im Alten Testament an, was wahrhaft geistlich und göttlich ist, das andre stößt er ab.

Darin müssen wir ihm folgen. Es ist im Alten Testament Gottes Hand zu erkennen, die das Volk in einer langen Geschichte religiöser und sittlicher Erziehung leitete. Sie endet in einer Fehlentwicklung, aber es sind die Fäden da, an die Jesus anknüpfen konnte. Die Kirche braucht das Alte Testament. Mit dem Alten Testament würde ihr nicht nur eine wesentliche Quelle der Erbauung verloren gehen, sondern auch die Möglichkeit, den

Einfluß der Religion auf Volksleben und Kultur aufzuweisen und zu illustrieren.

Jedoch sollte sie Ernst machen in dem Bestreben, das, was im Alten Testament sittlich oder religiös unterchristlich ist, als solches zu kennzeichnen, sowie das Sagenhafte als Sage und nicht als Geschichte zu behandeln. Zu diesem Zweck würde eine „Auswahlbibel“ für Schul- und Hausgebrauch ein empfehlenswertes Unternehmen sein. Hat die Kirche nicht den Mut, diesen Weg einzuschlagen, so wird das von unberechenbarem Schaden für sie selbst und für die strebende Jugend sein müssen.

Soviel wir sehen, ist die Kirche, wenigstens unsers Landes, noch weit davon entfernt, den Vorschlägen S.s zu folgen. In seiner Behauptung, daß das Opfer bloß Priestererfindung sei, können wir ihm auch nicht beistimmen. Wenn auch der Missbrauch des Opfers von den Propheten, wie von Jesu, bekämpft wird, so ist doch die Opferidee als solche in dem „Lamm Gottes“, welches der Welt Sünde trägt, ein wesentlicher Bestandteil des christlichen Glaubens geworden (siehe auch den Hebräerbrief: Das Opfer des Alten Testaments „Abschattung“ des Opfers Christi, nicht Priesterkündlein). Rezensent ist dagegen geneigt, die Gesetzesgebung des 3. und 4. Buches Moses für ein Erzeugnis längerer Entwicklung zu halten. Daz Gott sollte dem Volk in der Wüste eine solche bis ins einzelne gehende Gesetz- und Ceremonialordnung gegeben haben, hat uns seit Jahrzehnten für sehr unwahrscheinlich und unpsychologisch gegolten. Daz ferner die Volksphantasie die Person und das Schicksal mancher Helden des Alten Testaments idealisierend ausschmückt, ist sehr wohl glaublich. Und nicht nur das, sondern viele Handlungen werden als göttlicher Befehl hingestellt, die man sonst in der Welt für grausam und unmenschlich hält. Unsre Sonntagschulliteratur — wir meinen die Sonntagschulliteratur im allgemeinen — nimmt das alles so hin, wie es da steht und bringt damit den Lehrer oft in Gewissensnöte. Wer will denn heute z. B. die Ausrottungspolitik eines Josua als Gottes Befehl verteidigen? „Wisset ihr nicht, wes Geistes Kinder ihr seid?“ (Lucas 9, 55). Oder ist der Gott des Alten Testaments ein anderer als der des Neuen, und war damals gottgefährlich, was jetzt ungeheuerlich sein würde?

Hier wird das Licht durchbrechen müssen, aber noch fehlt es an Klarheit und an Mut. Vielen ist alles, was in der Bibel steht „Gottes Wort,“ und wer hier scheiden will, erregt leicht den Zorn der „Unentwegten.“ Das Alte Testament war die Bibel des Herrn, aber er behandelte es mit souveräner Freiheit („Ich aber sage euch“: Matth. 5, 21—48). Soll uns nicht der Geist des Herrn auch hier in die Wahrheit leiten?

Hans Friedemann. Seelengemälde in Tagebuchblättern, von Fr. Balzer. 1924. 275 Seiten.

Im Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses in Halle a. d. S. ist in diesen Tagen dies einzigartige Buch von Fr. Balzer erschienen. Dem Verfasser ist es gegeben, sein Leben poetisch zu verklären. Die leuchtendsten Erfahrungen seiner Vergangenheit, insonderheit sein Verkehr mit der Natur, sowie was er an der Hand der Liebesgöttin gefunden, giebt er hier in dichterisch schöne Form. Sein Ohr lauscht auf die Stimmen des Innengelebens

ebenso sehr wie auf die Stimmen, die aus Gottes Schöpfung für den wahrnehmbar sind, dem die Gabe gegeben. In reicher Mannigfaltigkeit poetischer Darstellung breitet er vor uns diese Seelengemälde aus dem Leben eines Dichters aus. Wir haben das Büchlein mit würdigendem Interesse gelesen. Möge es viele Freunde finden! Es ist so ganz andere Kost als die des Alltagslebens, nach Form und Inhalt uns auf unbetretene Pfade führend, wo sich uns Szenen reizender Schönheit eröffnen.

Zeitschrift für die systematische Theologie von Carl Stange, Göttingen. 1. Jahrgang, 2. Vierteljahrheft. C. Bertelsmann, Gütersloh. \$1.

Dies ist der 2. Band dieser neuen Zeitschrift. Es sind darin Beiträge von Althaus-Nostock (zur Lehre von der Sünde), Girsensohn (Erscheinungsweisen religiöser Gedanken) u. s. w. Wir heben besonders hervor: Geismar (dänischer Professor), das ethische Stadium bei Søren Kierkegaard. Verfasser will darin nachweisen, ob K. mit der Zeit das bloße negative Verhältnis zur Welt überwunden hat. K. hat dies negative Verhältnis stark ausgesprochen. Neben die Ehe äußert er durchaus mönchische Ansichten. Der Wissenschaft gegenüber hat er das Paradoxe, das der menschlichen Vernunft Widerstreitende des Christentums allezeit stark betont („credo quia absurdum“). Der Kirche hält er entgegen, daß das Christentum des Neuen Testaments längst nicht mehr existiert, wenn es überhaupt je existiert habe. Geismar legt an den Schriften K.s den Entwicklungsgang K.s dar. Ein positives Verhältnis zu Kirche und Kultur hat K. nie gefunden. Er ist stets der Kritiker des Alltagschristentums gewesen. Dem anstaltlichen, kirchlichen Christentum gegenüber fordert er das Christentum der einzelnen, welches ein Marthrium ist. Ihm selbst war es möglich, eine solche extreme Stellung zu behaupten, weil er selbst nie ein Amt bekleidet hat und finanziell unabhängig war. Seine Fehde mit Martensen, dem Verfasser der berühmten Ethik („Salonethik“), ist bekannt. Auf die Kirche Dänemarks hat K. einen großen Einfluß ausgeübt. Neuerdings hat sich ihm auch in Deutschland das Interesse stark zugewandt.

Hier bei uns ist er fast unbekannt. Er dürfte auch wegen seiner eigen-tümlichen Terminologie, sowie seines starken Subjektivismus und seiner unglaublichen Schroffheit in unsrer zur Vermittlung geneigten und soziologisch eingestellten Zeit wenig Verständnis finden.

Professor Stange von Göttingen schreibt über „Die Aufgabe der Religionswissenschaft.“ Die neuere Religionswissenschaft, die die religiöse Entwicklung nach dem Schema: Fetischismus, Polytheismus, Monotheismus erklärt, also die Veränderungen des Gottesgedankens zum leitenden Gedanken macht, trägt nicht zur Stärkung der Wahrheitsgewissheit des christlichen Glaubens bei. Der Religionsgeschichtler sollte von der persönlichen christlichen Erfahrung ausgehen, die darin besteht, daß der Gläubige in dem Stifter seiner Religion den findet, der Gott in sein Leben einführt, ihn in seinem eigenen Gewissen von der Sünde überführend und durch die Sündenvergebung ihm die Erreichung seines Lebenszwecks, nämlich der Gemeinschaft mit Gott, ermöglicht. Von diesem Punkt wird es nicht schwer fallen, dem Christentum seine Absolutheit zu wahren und die Annäherungsversuche der andern Religionen gebührend und sachentsprechend zu werten.